# ESTUDIOS ECLESIASTICOS

VOLUMEN 26

1952

CON CENSURA ECLESIASTICA.
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

# ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
E E
Alma California

N.° 100 ENERO-MARZO 1952 VOL. 26

39358

# SUMARIO


Págs.

LEAL, JUAN, *La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia* ..... 5
MADOZ, JOSÉ, *San Julián de Toledo* ..... 39

*NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS*

BARTINA, S., *En su mano derecha siete asteres (Apoc 1, 16)* ..... 71
BOVER, JOSÉ M.ª, *La fiesta de los judíos en Io 5, 1* ..... 79
ALDAMA, J. A. DE, *Ediciones de la Academia Internacional y de la Comisión Mariana Internacional* ..... 83
IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *La gran historia de la Orden Benedictina de Dom Schmitz* ..... 89
MADOZ, JOSÉ, *Clavis Patrum latinorum. Ante la edición del "Corpus Cristianorum"* ..... 93

*BIBLIOGRAFIA*

I. LIBROS: Spedalieri, F., *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione Sanctorum.*—Willam, F. M., *Der lehrstück-Katechismus als ein Träger der katechetischen Erneuerung.* — Hernández Ruiz, J., *Custodiando la llama.*—Fitzgerald, Th., *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis.*—Krueger, A. F., *Synthesis of sacrifice according to Saint Augustine. A Study of the Sacramentality of Sacrifice.*—Dander, F., *Summarium Tractatus dogmatici de Christo Salvatore.*—Spedalieri, F., *Selectae et breviores Philosophiae ac Theologiae controversiae.*—García López, J., *Nuestra sabiduría racional de Dios.* Camacho, R., *La Maternidad de María y sus inefables efectos.*—Macías, J., *La realeza de Cristo en los Salmos.*—Spicq, C., *L'Epitre aux Hébreux.*—Prado, J., *Biblia y predicación. Amós. Judit. Tobías.*—Sánchez Cantón, F. J., *Cristo en el Evangelio.*—Cayuela, A., *Salmo de los consagrados a Dios.*—Pérez de Urbel, J., y otros, *Liber Commicus.*—Lynch-Galindo, *San Braulio, Obispo de Zaragoza. Su vida y sus obras.*—Guillén, J., *Prudencio Aurelio.*—Pérez Mier, L., *Sistemas de dotación de la Iglesia Católica.*—Agapito de Sobradillo, *Enquiridion de deontología médica.*—Garmendia de Otaola, A., *Lecturas buenas y malas a la luz del dogma y de la moral.*—Federer, K., *Liturgie und Glaube.*—Dekkers, E., *Tertulianus en de Geschiedenis der Liturgie.*—*Misal Romano Diario y Vesperal.*—Llorca, B., *Bulario Pontificio de la Inquisición española.* — Emmengger, *The Theology of Saint Hilary of Poitiers.*—Malone, *The Monk and The Martyr.*—Arés, R., *L'Eglise Catholique.*—Bayle, C., *Fray Juan de Zumárraga.*—Domínguez, O., *De functione missionali.*—Ocampo, M., *La Misión de la Tarahumara.*—Ramírez, A. F., *Israel.*—Gómez Ledo, A., *Amor Ruibal.*—Raquel, M.ª, *Divino asedio.*—Alarcón C., A., *San Juan de Dios.*—Peñamil, P., *Corazón de acero.*—Mihalovics, S., *Yo soy testigo.*—Heredia, C., *Los fenómenos metapsíquicos.*—Vanni Rovighi, S., *Intr. al estudio de Kant.*—Linares H., A., *La filosofía de los valores.*—Barrio, J., *La Era atómica.*—Frank, C., *Philosophia naturalis.*—Donat, J., *Adler y su psicología.*—Guzmán R., E., *Principios de Teodicea.*—Bickel, J., *Religión y deportes.*—Labastida, G., *Jóvenes caídos.*—Larráyoz, M., *La voc. misionera en S. Franc. Javier* ..... 95
II. REVISTAS: Misionología ..... 124

*CRONICAS* ..... 127
*LIBROS RECIBIDOS* ..... 141


V. 26
1952


REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1952 SON:

| | |
|---|---|
| España ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 70 ptas. |
| Extranjero ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 100 " |
| Número suelto ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 22 " |
| Número atrasado ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... | 26 " |

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—MADRID.

# La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia

## Introducción

La alegoría de la vid y, en particular, el texto "*sine me nihil potestis facere*", se encuentra en varios Concilios y es usado unánimemente por los teólogos en la tesis sobre la necesidad de la gracia.

El primer Concilio que lo cita es el Cartaginés del año 418, que, hasta el siglo XVII, se consideraba como Milevitano [1], y en donde tomaron parte todos los Obispos de Africa, siendo su inspirador principal S. Agustín. El Canon 5 se apoya en el texto "*sine me nihil potestis facere*" para establecer, contra los Pelagianos, la necesidad de la gracia [2].

---

1 Cf. *Milève (Conciles de)* en DTC, por E. Amann, t. X, 2.ª, col. 1.752-3.

2 Denzinger, n. 105, lo cita como can. 5, porque no pone nada más que 8 cánones. E. Amann lo cita como can. 6, porque pone 9 cánones. Cf. DTC, X, 2.ª, col. 1.754-1.756.

Este canon habla de la "*gratia iustificationis*", que en la terminología de entonces no puede identificarse ni con la sola gracia *habitual* de hoy ni con la sola gracia *actual*, pues comprende ambas.

El canon expresamente sólo habla de la guarda de los mandamientos y refiere nuestro texto *al fruto* de los mismos mandamientos: "de fructibus mandatorum Dominus loquebatur" (Io 15, 5). Aunque el Concilio se dirige contra los Pelagianos, que negaban la necesidad de cualquier auxilio distinto de la naturaleza para antes o después de la justificación, en este canon el Concilio se concreta a los actos buenos de los justos.

En el lenguaje de los Pelagianos se distinguen varios períodos:

*a*) Sin hablar de la gracia para nada, establecían la plena suficiencia de nuestra naturaleza para cumplir todos los mandamientos, todas las virtudes y lograr la salvación.

*b*) Para evitar el escándalo de los católicos admitieron el nombre

Por los años 435 y 442 recogió S. Próspero de Aquitania, según parece, ciertos capítulos sobre la doctrina de la gracia, síntesis del magisterio romano, y que se conoce vulgarmente con el título de "*Indiculus S. Caelestini*". En el capítulo VI se hace nuevamente mención de nuestro texto [3].

El Concilio II de Orange, en el año 529, vuelve a citarlo para condenar la tesis de los Semipelagianos. Es el documento eclesiástico que más ahonda en su sentido, extendiéndolo a todo acto salvador. Cualquiera que piense que el hombre puede algo en este orden con sus solas fuerzas naturales "*haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere*" [4].

---

de gracia aplicado a la naturaleza y al libre albedrío. (Cf. S. Agust. Sermo 20, c. 7: ML 38, 174.)

De este período es la distinción clásica de *posibilidad, voluntad* y *ejecución*. Posibilidad de justificarse, voluntad de justificarse y acto de justificarse. La posibilidad de querer y realizar es gracia de Dios, porque él nos ha dado gratuitamente *la naturaleza humana*. La volición y ejecución de esta posibilidad son exclusivamente del hombre, sin nueva gracia ninguna, porque fluyen del poder mismo del libre albedrío.

*c*) Ante los argumentos de los católicos en pro de la gracia distinta de la naturaleza, admitieron *la ley y la doctrina* de Cristo como gracia que da *facilidad* y también sus *ejemplos*. La remisión de los pecados era también gracia. La *posibilidad* de obrar era natural, la facilidad o adiutorium, era el auxilio. (Cf. S. Agust., *De gratia Chr.*, c. 29, n. 30: ML 44, 375.)

*d*) Al fin llegaron a admitir la gracia *interna* de la ilustración, nunca la de la moción. (Cf. DTC, *Pelagianisme*, t. XII, 2.ª)

3 El *Indículo*, que se atribuye hoy comúnmente a San Próspero de Aquitania, es reconocido desde el siglo VI como doctrina de la Santa Sede. Habla de nuestro texto en los capítulos VI y VII: D 135. 138. El cap. VI se refiere y aplica nuestro texto al influjo de Dios antes de la justificación, en los infieles y pecadores. Nótese la frase: "*Quod* ergo... *tempus* intervenit, quo eius non egeamus auxilio?": D 135.

El cap. VI (D 135) va ciertamente contra la tesis de los Semipelagianos que negaban la necesidad de la gracia antes de la justificación. Cfr. *J. Chéné*, que significaient "Initium fidei" et "affectus credulitatis" pour les Semipélagiens: RevScRel 35 (1948) 566-588.

El texto de San Juan parece citarlo como una fórmula, sin que aparezca intención de *definir* su sentido.

El cap. VII es copia literal del Conc. Milevitano (D 138, 105).

4 D 180 can. 7, y 197 can. 24. *Confirmatio*: D 200 a.

Este Concilio de Orange (cf. DTC XI, 1.ª, col. 1087-1103) cierra la controversia Semipelagiana sobre la necesidad de la gracia preveniente.

Trata, por tanto, ciertamente, de la necesidad de la gracia en el infiel y en el pecador. Y *enseña* que de *alguna manera* se contiene esta doctrina en nuestro texto. No se prueba que *defina* el sentido universal del texto ni tampoco que enseñe la manera como se contiene, si formal o virtual y consecuentemente. Las palabras del Concilio se salvan con que la necesidad de la gracia en el infiel y el pecador se contenga de alguna manera.

En las palabras del Concilio conviene distinguir muy bien lo que

El año 531 aprobó Bonifacio II los cánones sobre la gracia del Concilio de Orange y se apoya también en el texto de S. Juan[5].

Más tarde, el Concilio de Trento, en la Sesión VI sobre la justificación, recuerda el influjo que Cristo, como cepa de la verdadera vid, ejerce en los fieles[6].

Según estos diversos documentos del Magisterio eclesiástico, la necesidad del influjo de Cristo es universal dentro del orden sobrenatural de la gracia, y llega tanto a los fieles y justificados como a los infieles y pecadores. Es decir, que del texto que nos proponemos estudiar se deduce la necesidad de la gracia actual y habitual.

Esta plenitud de sentido que le atribuye el Magisterio eclesiástico se encuentra también en la doctrina de los teólogos y exégetas católicos.

S. Buenaventura[7] y Sto. Tomás[8] deducen del "*sine me nihil potestis facere*" la necesidad del concurso general.

---

*define*: la necesidad de la gracia disponente contra los Semipelagianos. Lo que *enseña*: que esta verdad se contiene en nuestro texto.

5 En la aprobación que hace de este Concilio Prov. Bonifacio II, emplea nuevamente el texto Io 15, 5 (D 200, b) y *enseña* también que en él se contiene la doctrina católica sobre la necesidad de la gracia anterior a la justificación, pero tampoco *define* el sentido ni concreta la manera como se contiene.

Sobre la extensión de la aprobación de Bonifacio II disputan los autores. ¿Fué aprobado el Concilio íntegramente por el Papa, de manera que sea de fe todo lo que se contiene en D 174-200 ó sólo parcialmente? Es cierto de fe la profesión D 199-200, pues la aprueba el Papa en D 200, b, 3. Los cánones que contiene D 174-198 fueron aprobados por el Papa a juicio de J. Ernst, *Die dogmatische Geltung der Beschlüsse des 2 Konzils von Orange*: ZKathTh 30 (1906) 650-70.

Los teólogos consideran generalmente como de fe los cán. 1-8.

Para otros nos consta de la aprobación de los cán. 1-24.

En este caso la autoridad del Conc. de Orange es particular. Y nótese que es el documento que más claramente determina el sentido universal de nuestro texto. (D 180. 197.) Y aunque fuera aprobado por el Papa, no *define*, como hemos dicho, el sentido, sino que *enseña* que en él se contiene *de alguna manera* la doctrina que define contra los Semipelagianos.

6 Trid. Sess. VI, c. 16: D 809. En todo este capítulo se trata de los actos meritorios y no de los actos que disponen a la justificación. El influjo de Cristo como vid lo compara con el de la cabeza en los miembros de Eph 4, 15. Se ve claro que trata del influjo de Cristo en los ya justificados.

7 *Opera Omnia*, III, París, 1847, p. 301. Dist. 28, a. 2.

En cambio, habla del influjo *sobrenatural* en el Comentario a S. Juan, *Opera Omnia*, XI, París 1847, p. 456.

8 1, 2ae., q. 109, a. 6. En cambio, habla del auxilio *sobrenatural* en el a. 3 y en el Comentario a S. Juan.

S. ALBERTO MAGNO [9], SUÁREZ [10], TEPE [11] y VILLADA [12] hablan solamente de la necesidad de la gracia para los actos meritorios, en el mismo sentido en que habla el Concilio de Trento.

De la necesidad de la gracia para cualquier acto "*simpliciter salutaris*" hablan, en cambio, la mayoría de los teólogos: BELARMINO [13], VÁZQUEZ [14], RIPALDA [15], BILLUART [16], MAZZELLA [17], PALMIERI [18], PERRONE [19], CASAJOANA [20], LANGE [21], BERAZA [22], PESCH [23] y LENNERZ [24].

Los Padres griegos no hablan sino de la necesidad que te-

---

9 *In II pr. Summae Theol.*, tr. 16, q. C, membr. I, n. 5: *Opera Omnia*, 33, Parisiis, 1905, p. 245. Manemus in ipso "per inhabitantem gratiam".

10 *In III pr.*, q. 19, a. 4, d. 41, sec. 3, n. 4: *Opera Omnia*, 18, Parisiis, 1860, p. 362.

11 *Institut. Theol.*, III, París, 1896, p. 39.

12 *Comment. theol. de effectibus formalibus gratiae habitualis*, Valladolid 1899, p. 165.

13 *Controversiarum de gratia et libero arbitrio*, l. VI, c. 4: *Opera Omnia*, VI, Parisiis 1873, p. 113. Lo aplica a los actos meritorios, y en el cap. 5, p. 115 a los actos que preceden a la justificación.

14 *Commentarii ac disput. in 1am.* 2ae., q. 114, a. 4: t. II, d. 217, c. 7, n. 64, Compluti, 1605.

15 *Adversus Baium et Baianos*: *Opera Omnia*, V, Parisiis, 1872, p. 87.

16 *Summa Sti. Thomae sive Cursus Theol.* 1 pars, tr. *De Gratia*, diss. III, a. 7 (q. 109) Venetiis, 1787, p. 281. Para probar que el hombre no puede prepararse *ad gratiam sine gratia* cita lo 6, 44 y 15, 5.

17 *De Gratia Christi*, Roma 1880, p. 176 s. Es quien primero razona el texto. Distingue la *unión perfecta* y la *incoada*. El texto es general, aunque primeramente mira a la unión perfecta.

18 *De Gratia divina actuali*, Galopiae, 1885, p. 115.

19 *Praelectiones theologicae*, vol. II, Parisiis, 1892, p. 466.

20 *Disquisitiones scholastico-dogmaticae*, Barcelona, 1894, p. 482.

21 *De Gratia*, Friburgi, 1929, p. 25.

22 *Tractatus de Gratia Christi*, Bilbao, 1929, p. 160.

23 *Praelectiones dogmaticae*, IV, Friburgi, 1908, p. 49.

24 *Gratia Redemptoris*, Roma, 1934, p. 39.

El mismo uso hacen de nuestro texto casi todos los demás teólogos modernos, es decir, que prueban con él la tesis de la necesidad de la gracia para todos los actos "*simpliciter salutares*". Así, por ejemplo, CASTRO ALONSO, *Institut. theol.* Valladolid, 1895, p. 43; SARDAGNA, *Theol. dogmat.-polem.* V, Roma, 1820, p. 312; TANQUEREY, *Synopsis Theol. dogm.* vol. III, Roma, 1922, p. 41; LAHOUSE, *Tract. de gratia divina*, Brugis, 1902, p. 24; LEPICIER, *Trac. de grat. div.*, París, 1907, p. 31; SOLÁ, *De grat. div.*, Santander, 1926, p. 101; MUNCUNILL, *Tract. de grat. Christi*, Barcelona, 1927, p. 35; SCHIFFINI, *Tract. de gr. div.*, Friburgi, 1901, p. 119; MEERSCH, *Tract. de div. gr.*, Bruxellis, 1924, p. 39; LERCHER, *Institut. theol. dogmt.*, III, Oenipotente, 1925, n. 444, p. 417; SEVERINO GONZÁLEZ, *Sacrae theologiae Summa*, III, Madrid, 1950, p. 429.

Generalmente reconocen que nuestro texto "directe et per se" habla de la necesidad de la gracia en los ya justificados. En favor de los infieles arguyen por el sentido genérico de las palabras LANGE, LENNERZ y BERAZA. HUARTE, *Tract. de grat. Christi*, Romae, 1923, p. 123 la deduce "*a fortiori*", como él dice. Y el mismo camino siguió ya MAZZELLA y PESCH.

nemos de Cristo para el fruto de las buenas obras, pero los Latinos, como S. AGUSTÍN[25] y S. LEÓN[26] extienden el texto a todos los actos que de alguna manera conducen a la salvación. Esta interpretación es muy frecuente también en los exégetas[27].

Ante esta interpretación segura de la tradición católica no cabe negar el sentido amplio y extenso que tiene nuestro texto. La necesidad de la unión con Cristo *por la gracia santificante* es lo que aparece más directa e inmediatamente. La ne-

---

25 Inspirador del Conc. Cartaginés del año 418, ve en la alegoría de la vid la unión vital con Cristo y la necesidad que de él tienen los justos, pero el v. 5 lo extiende a infieles y pecadores. Los trat. 80 y 81 del *Comentario a S. Juan* los escribió S. Agustín por los años 416-17, cuando aún no había empezado la herejía semipelagiana como tal, pero, cuando estaba el Santo enfrascado en la lucha contra el pelagianismo, que defendía la suficiencia total de la naturaleza para cualquier acto. (Cf. DTC XII, 2.ª, col. 683-5.)

S. AGUSTÍN insiste mucho en la inutilidad total del sarmiento dejado a sí solo y en cómo lo recibe todo de la vid.

26 S. LEÓN, M. saca de Io 15, 5 que *todo* es de Dios "et effectum operis et initium voluntatis". *Sermo in Epiph. Dni*: ML 54, 261.

Véase S. PRÓSPERO: ML 45, 1893; S. BEDA: ML 92, 836; ALCUINO: ML 100, 941; ALULFO: ML 79, 1258; S. BRUNO: ML 165, 569.

27 Véase BOSSUET, *Elévations sur les mystères*: *Oeuvr. Compl.*, II, París, 1885, p. 374. Es el primer autor que distingue entre *fruto* y *flor*. Directamente se habla del fruto; pero, consiguientemente, de la flor. "Ya que la flor no es más que el comienzo del fruto".

CORLUY, *Spec. dogmt. bibl.*, II, Gandavi, 1884, p. 305; *Comment. in Evang. S. Joann.*, Gandavi, 1889; CEULEMANS, *Comment. in IV Evang.*, Mechliniae, 1929, p. 211. Estos dos autores deducen la necesidad de la gracia *actual*, sobre la habitual, aun en los mismos justos. HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène*, París, 1942, p. 77; PRAT, *Jésus-Christ*, II, París, 1933, p. 302; KNABENBAUER, *Evang. sec. Joann.*, Parisiis, 1906, p. 460; FILLION, *La Sainte Bibl.*, VII, París, 1912, p. 567; BRAUN, *Evang. selon St. Jean*, París, 1935; TILLMANN, *Das Johannesevang. Bonn*, 1931, p. 274. Cita a S. Agustín. SAINZ, *Las parábolas*, Bilbao, 1915, p. 509-515; SIMÓN-DORADO, *Prael. Bibl. N. T.*, vol. I, Taurini, 1947, p. 913 et not. 1. En la exégesis de estos autores ha influído mucho S. AGUSTÍN. Lo citan expresamente CEULEMANS, HUBY, SAINZ, KNABENBAUER y TILLMANN. También ha influído el Conc. de Orange, que citan HUBY, BRAUN y SIMÓN-DORADO. El P. BOVER, en su reciente *Comentario al Sermón de la Cena*, Madrid, 1951, p. 92, extiende igualmente la necesidad de Cristo a los infieles y pecadores y cita el Conc. Cartaginés, el de Orange y el de Trento.

Hay otros exégetas que no mencionan nada más que el influjo de Cristo en los ya justificados, que es el sentido más directo e inmediato del texto. Así, por ejemplo, DRIOUX, *Sainte Bibl.*, VII, París, 1900, p. 210; MURILLO, *S. Juan*, Barcelona, 1909, p. 458; HOLZMEISTER, *Ego sum vitis vera*: VerDom 5 (1925) 129; VOSTÉ, *Parabolae selectae*, II, Roma, 1933, p. 830; JEAN PIROT, *Paraboles et allegories*, París, 1949, p. 452; LAGRANGE, *Evangile selon St. Jean*, París, 1925, p. 404. La exégesis de estos autores no es *exclusiva*. Ninguno de ellos niega que el texto se pueda extender a los infieles y pecadores.

cesidad de la unión por *la gracia actual* en los infieles y pecadores que se convierten necesita más explicación.

CORLUY [28] y PRAT [29] creen que el sentido pleno del texto no lo conoceríamos, por el mero análisis de los términos, sin el magisterio eclesiástico. Como hemos de ver, esto es algo exagerado. Basta el análisis del texto en su conjunto, en cada una de sus palabras y de todo el marco de la alegoría, para comprender el sentido absoluto y universal que ha dado el Señor al "*sine me nihil potestis facere*".

## I. ESTUDIO EXEGETICO DEL TEXTO

Siguiendo el cauce abierto por la tradición católica en la interpretación plena de nuestro texto, vamos a estudiarlo primeramente en sí mismo y en su contexto, como base del estudio teológico que después hemos de hacer.

### 1. EL CONTEXTO.

El marco inmediato de nuestro texto es la primera parte del capítulo XV de S. Juan. Este capítulo se puede dividir en dos partes bien definidas:

Primera parte: 15, 1-17, el poema de la vid verdadera.

Segunda parte: 15, 18-16, 4, el anuncio de las persecuciones.

Los 17 versos de la primera parte guardan cierta unidad lógica y literaria, que no conviene desconocer. JEAN PIROT los considera como un poema de tres estrofas [30].

Si la segunda parte trata de las relaciones de enemistad, odio y persecución, que van a existir entre la Iglesia y el mundo, la primera trata de la unión que debe existir dentro del cuerpo mismo cristiano, de los miembros con la cabeza y de los miembros entre sí.

Los golpes que de fuera ha de recibir el cuerpo cristiano, no le dañarán, si él se estrecha en torno a sí mismo y a su cabeza. Esta idea de unión orgánica es la que domina y prevalece en la primera parte. En los once primeros versos mira Cristo a la unión de los cristianos con él; en los restantes a

---

28 *Commentarius in Evang. S. Joannis*, Gandavi, 1889, p. 409.

29 O. c.

30 O. c., p. 455-6. Hablando de la forma literaria une los 17 vv. primeros, que considera como un único poema de tres estrofas: 1-4; 5-8; 9-17.

la unión de los cristianos entre sí. La unidad literaria de esta primera parte es muy palpable.

En toda ella se deja sentir de una manera más o menos clara y directa la alegoría de la vid. Como observa recientemente el *P. Bover,* la imagen de la vid en su forma sensible y expresa alcanza su pleno desarrollo en los ocho primeros versos, pero en su contenido doctrinal llega hasta el verso 17 [31]. Es más, existen reminiscencias de lenguaje aun en el verso 16, como observan generalmente los autores [32].

Un ligero análisis de esta primera parte basta para poner de relieve la estrecha unión lógica y literaria que existe en toda ella.

Con el verso 11 termina un primer párrafo, que cierra el "*haec locutus sum vobis*", síntesis de lo dicho anteriormente, y con el verso 17 termina el segundo de la misma manera: *haec mando vobis.*

Estos dos párrafos se unen entre sí por el "*hoc est praeceptum meum*", que se enuncia en el primero y se explica detenidamente en el segundo [33].

Los once versos primeros están unidos entre sí por la idea fundamental de la permanencia en Jesús, que se repite en todos ellos, de una manera alegórica y figurada en los ocho primeros, y de una manera más propia y particular en los restantes.

El texto "*sine me nihil potestis facere*", que nosotros vamos a estudiar, está en el centro de la alegoría de la vid [34],

---

31 *Comentario al Sermón de la Cena,* Madrid, 1951, p. 95.

32 Cf. KNABENBAUER.

33 Las ediciones críticas de MERK, BOVER, VOSTÉ, VOGELS suelen dividir así. 1.º) v. 1-11. El "*haec locutus sum vobis*" pone un final literario. Este primer párrafo se puede dividir en tres estrofas:

a) 1-4.

b) 5-8. El v. 5 repite el tema de la alegoría y marca un principio literario. Con el v. 8 termina el lenguaje figurado de la alegoría.

c) 9-11. No hay ya lenguaje figurado, pero permanece la idea fundamental de la alegoría, que es la unión.

2.º) V. 12-17. Forman un nuevo párrafo separado del anterior literariamente por el "*haec locutus sum vobis*". Pero se une a él lógica y gramaticalmente. Lógicamente porque desarrolla el mandamiento del amor, que es el modo de unirse a Cristo prácticamente. Y gramaticalmente por el pronombre "*hoc*" del v. 12 y *haec* del v. 17. En el v. 16 reaparece el término figurado de *fruto.*

34 Cf. TILLMANN, c. c., que llama este verso centro de la enseñanza. Sobre la forma literaria de *alegoría* o *parábola,* cf. SIMÓN-DORADO. Unos autores la consideran como pura alegoría (LOISY, FILLION), otros como parábola (LEPIN, *La valeur historique,* II, París, 1910, p. 112), y otros como mitad parábola y mitad alegoría (LAGRANGE). Nosotros creemos que es *alegoría.* Al principio de cada estrofa vv. 1.5. Cristo se *iden-*

que consta de dos estrofas, cuyo principio marca la repetición del tema central: *ego sum vitis* (vv. 1. 5).

La idea de que *Jesús es la vid* domina en toda la alegoría y por eso se repite en el principio de las dos estrofas, aunque con un matiz y carácter propio en cada verso. En el primer verso Cristo es *la vid verdadera,* esto es, toda la planta, tronco y ramas, destinada a dar fruto. En el verso quinto, Cristo es *la vid* contradistinta de los sarmientos (*Ego* sum *vitis, vos palmites*) [35].

El sentido particular que reviste *la vid* en cada una de las dos estrofas se acomoda a la idea también particular que el Señor quiere inculcar en cada una de ellas. En la primera estrofa la idea dominante y propia es la del *fruto.*

*La vid verdadera* es el Cristo total, colectivo o místico, la Iglesia y el nuevo Israel como contradistinto de la Sinagoga, que plantada por Dios para dar fruto, degeneró y, en vez de uvas, dió agraces. La nueva viña de Yavé dará siempre fruto, porque tiene una cepa que no puede degenerar [36].

Como la misión de la verdadera vid es fructificar, el sarmiento que no da fruto se corta, y el que da fruto se poda, para que rinda más. Los apóstoles, en virtud de la palabra de Cristo, están ya en condiciones de dar fruto abundante (v. 2. 3).

Hasta aquí ha expuesto Jesús la esencia propia de la verdadera vid: dar fruto. Ahora, en la segunda estrofa, va a exponer la condición indispensable para que los sarmientos de

---

*tifica* con la vid (Ego *sum*). *La explicación* de la alegoría en su contenido espiritual se hace a veces por vía de comparación. (Vosté, Buzy y Braun creen que prevalece la forma alegórica.)

35 Cf. Bover, p. 88, que habla de cierta *oscilación* respecto al sentido de la vid. Es decir: en el v. 1 es *toda* la planta y en el v. 5 es la *cepa.*

36 Para el sentido de *vera,* ἀληθινή cf. Vosté, *Studia Ioannea,* Romae, 1930, p. 52. El P. Bover, p. 88, admite dos sentidos: a), auténtica, genuina; b), superior, supereminente, trascendente. Este segundo sentido es el preferido por el P. Bover. S. Agustín le ha dado un sentido *relativo.* Y, aunque el P. Vosté no acepta esta explicación, pues la verdad la refiere a sólo el influjo de la cepa en los sarmientos, creemos que la explicación de S. Agustín es la que cuadra con el texto. Hay una alusión a la vid de Israel, a la Sinagoga. Aquélla no era la verdadera. La verdadera es la nueva. *La verdad* hay que explicarla por el *fruto.* La vid, como tal, está para dar fruto (Ps 127, 3; Eccli 24, 23; Ez 15, 2). El árbol verdadero se conoce por el fruto (Mt 3, 7; 12, 33; Lc 6, 44). Los sarmientos deben dar fruto, porque pertenecen a la verdadera vid.

La Sinagoga fué viña que no dió fruto, sino agraces. El maná no fué pan verdadero bajado del cielo, porque no daba la vida. El pan verdadero bajado del cielo es Cristo. Así lo explica Toledo *in Coment.* y recientemente J. Dupont, *La Cristologie de St. Jean,* Bruges, 1951, p. 99, not. 6.

la verdadera vid cumplan con la misión que, como tales, les corresponde. Como sarmientos de la verdadera vid deben dar fruto; para esto es necesario que permanezcan adheridos a la cepa. Esta es la idea dominante en la segunda estrofa (5-8). El final de la primera (v. 4), como lazo de unión de ambas estrofas, reúne las dos ideas del fruto y de la unión.

La segunda estrofa marca un progreso en el desarrollo de la alegoría, y señala el blanco a donde se dirige toda ella. El fin práctico que el Señor se ha propuesto en la alegoría de la vid es inculcar a sus discípulos la necesidad que tienen de él para ser miembros fructuosos del Reino, y esto lo hace con un doble paso:

1.° Todo el que pertenezca al Reino debe dar fruto.

2.° Para dar este fruto es necesario vivir en El.

Y esta doble enseñanza fundamental la encuadra en el marco alegórico de la vid verdadera.

El *P. Bover,* siguiendo a S. Pablo, distingue acertadamente dos fases en la ciencia de la redención: "una inferior, elemental: la redención *por* Jesucristo; otra superior, transcendente: la redención *en* Cristo Jesús" [37].

Esta segunda, como observa el mismo autor, contiene el elemento más intrínseco y esencial de la redención, que es la solidaridad o consorcio de Cristo con los hombres, *la comunión* de los hombres con Cristo y en Cristo, según la expresión favorita de S. Pablo.

Este carácter permanente e interno de la redención es el que Cristo enseña en la alegoría de la vid, donde se debe distinguir el *contenido interno* y sustancial y la *forma interna.* El contenido interno consta de dos ideas básicas, que corresponden a las dos estrofas: la idea del fruto que distingue a la verdadera vid y la condición vital de la unión entre la cepa y los sarmientos. La idea del fruto reviste un carácter más teórico y menos principal en la enseñanza del Señor; en cambio, la condición vital de la unión entre la cepa y los sarmientos, es más práctica y más directamente buscada por el Señor.

La forma interna de la lección es la alegoría de la vid, que algunas veces reviste la forma de parábola o comparación.

El texto "*sine me nihil potestis facere*" está plenamente encuadrado en la doctrina del Señor y en la forma interna en que la propone, porque se relaciona con la idea vital de

37 O. c., p. 284.

la inmanencia en él y también con el fruto y con la alegoría de la vid: "*Ego sum vitis, vos palmites: qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum: quia sine me nihil potestis facere*".

Se puede afirmar que este verso quinto, que se cierra con nuestro texto, contiene la síntesis y sustancia de toda la alegoría de la vid en su fondo y en su forma interna. Por eso es imposible comprenderlo ni explicarlo sin ella.

## 2. Autenticidad del texto.

La tradición manuscrita universal y constante nos asegura de que el texto salió de la pluma de S. Juan, y su carácter serio de testigo e historiador nos garantiza también que el texto salió de los labios de Jesús.

El contenido de la idea y la forma en general no desdice, sino que encuadra perfectamente en la doctrina y estilo, tanto de Jesús como del Evangelista.

Sin motivo, pues, especial, no se puede poner en duda esta doble autenticidad del texto.

En nuestro caso, el final del capítulo XIV ha motivado ciertas hipótesis y dudas, que conviene examinar brevemente para confirmarnos en la autenticidad de las palabras del Señor.

El final del capítulo XIV se cierra con esta orden de Jesús: *Surgite, eamus hinc* (14, 31) y el principio del capítulo XVIII se abre así: "*Haec cum dixisset Iesus, egressus est cum discipulis suis*" (18, 1).

Entre estas dos observaciones de movimiento tenemos los capítulos XV, XVI y XVII en forma de conversación o monólogo del Señor. Y los autores se preguntan si pertenecen a la redacción primera del Evangelista y aun al discurso de Jesús después de la Cena.

Desde luego, no existe motivo ninguno especial para rechazar la autenticidad cristológica de estos tres capítulos, ni tampoco la genuinidad ioánica de los mismos.

Las ideas, el estilo y el vocabulario no ofrecen particularidad ninguna con respecto al resto del Evangelio y en especial con respecto a los capítulos XIII y XIV, que todos admiten como parte del discurso que siguió a la Cena. La repetición de un mismo tema o de unas mismas ideas es

muy propia de toda conversación íntima y familiar. No existe en estos tres capítulos ninguna idea o sentimiento que no corresponda al momento psicológico que vive Jesús y sus discípulos. La exhortación misma a levantarse y salir fuera en nada desdice en los labios del Señor y en el medio mismo de su conversación, y el hecho de haberla puesto el Evangelista ahí en el medio del discurso a una distancia larga de la salida real es prueba de que él ha sido fiel a la historia, pues no ha elaborado artificiosamente su narración.

Concretándonos al poema de la vid en que se encuadra nuestro texto, tanto por sus ideas como por su forma, hay que decir que es de Jesús. La alegoría de la vid es muy de su estilo, aun tal y como aparece en los Sinópticos[38]. Repetidamente apela a los símiles de las plantas y de los árboles para declarar los misterios del Reino. La imagen de la vid estaba en la Escritura, en el arte y en la naturaleza. El calificativo "*verdadero*" se aplica también *al pan de la vida* (6, 55 gr.).

La idea del fruto coincide con la de la vida, que llena el IV Evangelio, y la de la unión con la idea general de creer y recibir a Jesús, que está también en todo él[39]. Ambas ideas sintonizan perfectamente con el momento de la separación.

El sentimiento que embarga todo el diálogo y las recomendaciones del Señor, la permanencia en él, el mandamiento del amor responde igualmente al discurso de despedida.

La relación estrecha que existe entre la alegoría de la vid y la institución de la Eucaristía, juntamente con el paralelismo hondo en fondo y forma que guarda el discurso sobre el pan de la vida, es un motivo más de plena autenticidad.

Si alguna sentencia puede remontar a tiempos anteriores del ministerio público, habrá que probarlo, sin que baste la mera posibilidad o parecido[40].

Esta historicidad sustancial de fondo y de forma no quita al Evangelista la libertad que pudo tener en la redacción mis-

---

38 Cf. LEPIN, *La Valeur historique*, II, p. 125, not. 1. Las imágenes son también frecuentes en el IV Ev. El pan de la vida, 6, 48; la luz del mundo, 8, 12; la puerta de las ovejas, 10, 8; el camino, 14, 6.

39 Cf. BONSIRVEN, *Théologie du N. T.*, París, 1951, p. 150-1.

40 El P. BOVER nota que si el Sermón de la Cena fuera un discurso seguido compuesto por el Evangelista, tendría más unidad o aparecería más clara. O. cit., p. 19. Sobre *la unidad* de Io 13, 33-38, que algunos consideran un conglomerado heterogéneo, cf. L. CERFAUX: EphThLov 24 (1948) 321-332 y M. ZERWICK: VerDom 27 (1949) 115. Este estudio puede extenderse a todo el discurso, aun admitiendo que no existe un encadenamiento y sucesión filosófica de ideas. La unión la da *el mo-*

ma y disposición del discurso. Pero la falta de orden, las repeticiones, la inclusión del *surgite, eamus hinc* en medio del discurso, el diálogo constante y las interrupciones de los discípulos, que abundan más en esta segunda parte, nos hacen creer que S. Juan nos ha conservado aún la forma externa en lo más sustancial.

Si esto vale para todos los capítulos, tiene especial fuerza en lo que se refiere a la alegoría de la vid por lo impresionante y señalada que es en su contenido y en su forma. Una imagen tan viva como ésta, tan graciosa y tan popular, tan bíblica, tan humana y tan divina no se olvida ni se cambia habiéndola oído directamente de Jesús. La forma externa de estrofas y poema en que se desenvuelve no es imposible, como tal, que remonte al mismo Jesús, ya que es el estilo que había bebido en la literatura sapiencial y profética de que estaba lleno.

En cuanto a la autenticidad particular del texto "*quia sine me nihil potestis facere*", existe una razón decisiva en su favor: él sólo resume toda la enseñanza central de la alegoría de la vid. Esta es la idea que Cristo quiso inculcar y la que debió repetir insistentemente en las diversas exhortaciones a permanecer con él. Si alguna idea tuvo que quedar bien grabada en el alma de S. Juan fué ésta: sin Cristo no se puede hacer nada en el nuevo Reino.

### 3. Topografía

El final del capítulo XIV "*Surgite, eamus hinc*" ha motivado diversas teorías sobre el lugar donde el Señor pronunció los capítulos XV, XVI y aun XVII. Expongamos brevemente el problema y las soluciones.

---

*mento psicológico* de Jesús y sus discípulos. St. Gallo, *Sermo Christi sacrificalis*: VerDom 26 (1948) 33-43 reduce a seis los temas del discurso.

M. Breton, *Jésus au Cénacle. Une hypothèse exegétique*: EtFranc. Nouv. Serie, vol. 1 (1950) 263-278, cree que los c. XV, XVI, XVIII pertenecen históricamente al período que siguió a la Resurrección.

M. Brinkmann propone que los c. XV, XVI deben seguir inmediatamente al c. XII y contienen un discurso anterior a la Cena, *Zur Frage der ursprünglichen Ordnung im Johannevangelium*: Greg 20 (1939) 55-82. Cf. VerDom 19 (1939) 219-224. 300-307.

En general, dan como posible otro tiempo y contexto histórico en algunas partes del discurso los autores modernos que hablan de una segunda redacción. Vgr. Braun, que cita a Lepin, Durand, Lagrange, Lebreton y Huby. Lo mismo dice Overney (*Evang. selon St. Jean*, Fribourg, 1946, p. 248).

Ante todo, fundados en la tradición manuscrita universal y constante del texto, en las Versiones y en los Padres, es necesario reconocer como auténtico el orden actual de los capítulos contra la inversión que defienden algunos críticos [41].

El problema está en explicar aquel "*Surgite, eamus hinc*" en la mitad precisamente del discurso. La salida histórica la pone el Evangelista al principio del capítulo XVIII. Luego el final del XIV, o no corresponde a ese momento, o las palabras del Señor no fueron atendidas por los discípulos.

Las explicaciones, prescindiendo de matices particulares, podemos reducirlas a tres clases diferentes.

1.ª Jesús *sale* del Cenáculo y se dirige a Getsemaní al final del capítulo XIV, y, así, el contenido de los capítulos XV, XVI y XVII tiene por escenario la calle y, a lo más, el atrio del Templo. Esta es la sentencia de CORLUY [42], FILLION [43] y VOSTÉ [44].

Esta sentencia toma demasiado a la letra las palabras del Evangelio y hoy está casi abandonada. Parece prescindir del tono meramente exhortatorio del Señor y de que el Evangelista afirma que salieron más tarde. Por eso dice el P. LINO MURILLO [45] que el principio del capítulo XVIII excluye *terminantemente* la salida al final del capítulo XIV.

W. BAUER observa también que la casa y la ciudad no la deja Jesús hasta el capítulo XVIII [46]. Y el P. HUBY nota igualmente que en los capítulos XV, XVI y XVII no existe señal alguna de cambio de lugar [47].

2.ª La sentencia más común hasta nuestros días ponía los capítulos XV, XVI y XVII dentro del Cenáculo, pero con algún pequeño cambio de escena. Unos hablan de que el Señor y los apóstoles *se levantaron*, al final del capítulo XIV, y

---

41 Muchos críticos racionalistas sostienen que XV, XVI están fuera del orden primitivo del Evangelista. Los ponen después de 13, 20 BACON; después de 13, 30, BERNARD; después de 13, 31, WENDT; entre 14, 30 *a* y 14, 30 *b*; SPITTA. Cf. MOFFAT, *Introduct. to the N. Testam.*, 1920, p. 550-1.

42 "Dubitari vix potest (*Comment. in Evang. Jonn.* Gandavi, 1889, p. 404).

43 Cita también a AMMONIO, S. AGUST. S. HILAR. RUPERT. TEOFILACT. TOLEDO.

44 El c. XVII en el Templo, *Studia Ioannea*, Romae, 1930, p. 252. 278. El P. BOVER, *El Sermón de la Cena*, Barcelona, 1915, p. 18, también se inclinaba por esta sentencia.

45 *El Cuarto Evangelio*, Barcelona, 1908, p. 455.

46 *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1933, p. 188.

47 *Le Discours de Jésus après la Cène*, París, 1932, 73.

continuaron la conversación de pie y en el mismo lugar [48]. Otros añaden que se levantaron y se retiraron a la terraza o a otra habitación más secreta [49].

3.ª En los Comentarios más recientes encontramos una explicación más libre que recurre a una *doble redacción* del Evangelista.

Los capítulos XV, XVI y XVII tuvieron el mismo escenario que los anteriores e históricamente preceden a la orden de levantarse y de salir con que se termina el capítulo XIV. ¿Cómo literariamente los puso después el Evangelista? Porque en un primer plan pensó acabar el discurso con el capítulo XIV. Más tarde redactó los otros tres capítulos y los incorporó, sin modificar el final primero.

Esta explicación en su forma más sencilla admite como propio del discurso de la Cena todo el contenido de dichos tres capítulos [50]. En una forma más libre cree posible que algunas sentencias o trozos tengan un contexto anterior propio de los discursos del Ministerio público [51].

La hipótesis es conciliable con el dogma de la inspiración e historicidad del Evangelio y aun con sus maneras literarias. La libertad que se concede a S. Mateo en la composición del Sermón del Monte, por ejemplo, no hay por qué negársela a San Juan en la redacción de sus discursos.

La dificultad de esta teoría está en probarla. A nosotros nos resulta difícil creer que el Evangelista pensara acabar el discurso de la Cena con el capítulo XIV, omitiendo, por olvido o de propósito, temas tan sugestivos como el de la unión con Cristo, que explica la alegoría de la vid y la oración sacerdotal, tan característica y tan impresionante. Riera nota muy bien que, de poner dos redacciones, hay que poner en la segunda los capítulos XV, XVI y XVII, porque este último se uniría muy artificialmente con el final del XIV [52].

No hay dificultad ninguna en reconocer diversos tiempos e interrupciones en la misma composición del Evangelio,

---

48 Corn. A. Lapide, Knabenbauer, Murillo, Ceulemans.

49 Tillmann, *Johannesevangelium*, Bonn, 1931, p. 272, dice que o en la sala del Cenáculo o en otra. En cambio, Sto. Tomás y Francisco Ribera (*Commenta. in Joann.*, Lugduni, 1623) creen que se retiraron a un lugar más apartado.

50 Así, entre otros, Lepin, Durand, Bover (*El Sermón de la Cena*, Madrid, 1951, p. 20-21). El Pontificio Inst. Bíblico, *La Sacra Bibbia*, volumen VIII, Firenze, 1950.

51 Lagrange, Braun, Overney (*Evang. selon St. Jean*, Fribourg, 1946, p. 249).

52 *Evangeli segons Sant Joan*, Monserrat, 1933, p. 197.

como admite SCHLATTER [53] y es muy humano. Pero otra cosa es que S. Juan tuviera resuelto acabar con el capítulo XIV.

Ultimamente, ST. GALLUS [54] apela al estilo cíclico de S. Juan, que extiende a las narraciones y al libro entero. El "*Surgite, eamus hinc*" sería una *anticipación literaria* y que marcaría el final de un primer ciclo o parte del discurso. Históricamente habría que situar esa exhortación al final del capítulo XVII, pero el Evangelista la ha anticipado literariamente por razón de variedad e interés. El principio del capítulo XVIII basta por sí solo para ver que el Evangelista refiere todo lo que va desde la alegoría de la vid hasta la oración sacerdotal al tiempo anterior a la salida.

Tampoco vemos dificultad en que el "*Surgite, eamus hinc*" fuera una mera exhortación puesta en su propio momento, sin que luego fuera seguida de su efecto correspondiente, o porque el Señor no lo pretendió, o porque los Apóstoles se resistieron por su estado de ánimo. El Evangelista pudo muy bien recordar que antes de la alegoría de la vid el Señor los había exhortado a levantarse.

### 4. Estructura general del verso 5

Entrando ahora en el estudio particular del texto "*sine me nihil potestis facere*" observamos que es una parte final del verso quinto, que consta de tres miembros.

1.° "*Ego sum vitis, vos palmites*". Este es el principio de la segunda estrofa, llamada por algunos antistrofa, como prueba la repetición del tema general alegórico. En esta primera proposición Cristo se contrapone a los discípulos y la vid a los sarmientos; por eso la vid en este verso no es toda la planta, como en el primero, sino la parte principal de ella, que es la cepa.

2.° "*Qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum*". En el original griego esta proposición es participial, de tipo condicional universal, que equivale a esta otra: *todo* el que permanece en mí y yo en él y *solamente* éste, da mucho fruto. Es decir, que se trata de una proposición universal y de sentido exclusivo, como dice el Cardenal Toledo. El sentido universal lo da la forma condicional participial, y el sentido exclusivo, el contexto y la naturaleza misma de la alegoría.

---

53 *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart, 1930, p. 304.
54 *Sermo Christi sacrificalis*: VerDom 26 (1948) 33-43.

Por esto la proposición, dado el amplio contenido que encierra, puede desdoblarse en dos proposiciones, una de sentido afirmativo y otra de sentido negativo, de esta manera:

a) *Todo el que* está unido a mí y yo a él, *da* mucho fruto.

b) *Todo el que no* está unido a mí y yo a él, *no da* fruto ninguno.

Esta segunda proposición no está expresada en el texto, pero está latente en el sentido *exclusivo* que ella tiene.

La condición "*qui manet in me et ego in eo*" no es doble, sino sencilla, pues expresa una sola y única realidad de orden ontológico e interno, que S. Juan declara muchas veces con dos fórmulas. Es aquella unión íntima, viva, activa que debe existir entre Cristo y sus fieles y en la que consiste la vida eterna del IV Evangelio. Aquel estar "*in Christo Iesu*", que tantas veces repite S. Pablo.

3.ª "*Quia sine me nihil potestis facere*". Este tercer miembro se une *ontológicamente* al primero, pues *virtualmente* se contiene en la primera proposición. Desde que Cristo dijo que él es la cepa y los discípulos los sarmientos, ha dicho implícitamente que sin él no pueden nada. Esta es la naturaleza de la vid y los sarmientos. La vid lo da todo y el sarmiento lo recibe todo. Lo que dijo en este primer miembro implícitamente, ahora lo dice explícitamente.

La unión con el segundo miembro (*qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum*) es gramatical y se hace por medio de la conjunción *quia* (ὅτι). Esta unión gramatical, ya sea de coordinación o más bien de subordinación, es obvia; lo que no se ve claro es la unión interna que existe entre la causa y la proposición principal.

Para ello conviene recordar el sentido *exclusivo* que tiene el segundo miembro. Todo el que está unido da fruto, y todo el que no está unido no da fruto. La proposición causal, que es de tipo negativo, se une lógicamente e internamente con la segunda proposición, también de carácter negativo: como si dijera:

"Todo el que no está unido a mí no da fruto, porque sin mí nada podéis."

En el discurso sobre el pan de la vida pondera Jesús la necesidad de comerlo de dos maneras: por vía positiva y por vía negativa.

6,54 "*Nisi* manducaveritis carnem Filii hominis... *non* habebitis vitam in vobis" (forma negativa).

6,55 "*Qui manducat* meam carnem... *habet* vitam aeternam" (forma positiva).

Esta doble forma se encuentra en nuestro caso, una expresa (*qui manet in me... hic fert fructum...*), otra latente (*qui non manet in me, hic non fert fructum*). La proposición causal con que se cierra el verso (*quia sine me nihil potestis facere*) se une externamente a toda la proposición principal, pero interna y lógicamente solamente a su contenido latente exclusivo y negativo.

### 5. Los dos pronombres

Pasemos ya al estudio particular de cada una de las palabras que componen nuestro texto y cuyo sentido particular nos dará el total de la proposición. Empecemos por los dos pronombres, uno expreso (sine *me*) y otro latente en el verbo *potestis* (*vos*). Son los mismos pronombres que encontramos en el primer miembro del verso: *Ego* sum vitis, *vos* palmites.

El pronombre de primera persona (*me, ego*) se refiere a Cristo, que es Dios y Hombre. Ni sólo Dios ni sólo Hombre, como dice S. Agustín[55]. La destrucción de este compuesto teándrico es la característica del Anticristo (1 Io 4,3). Jesús es la cepa de la verdadera vid, como hombre y como Dios. Como hombre participa de nuestra naturaleza y como Dios posee una virtud absoluta y universal de vida. Así, como hombre y como Dios, es como es verdadero pan de la vida (6,64).

El pronombre de segunda persona (*vos*) se refiere inmediatamente a los discípulos a quienes hablaba directamente Jesús, pero en ellos estaban representados todos los que con el tiempo habían de creer. Las perspectivas de Jesús son transcendentes y universales, como prueban la naturaleza misma de la enseñanza, las recomendaciones para el futuro, las persecuciones, la asistencia indefinida del Espíritu Santo y el recuerdo expreso que hay de todos los cristianos en la oración sacerdotal (17,20).

Los apóstoles eran entonces toda la Iglesia, cuerpo de Cristo, sarmientos de la verdadera vid. La suerte que sigue a la unión o separación del tronco tiene un carácter personal e individual. El fruto consiste prácticamente en guardar los mandamientos de Jesús, que corresponde a todos los cristianos de todos los tiempos, y en ser verdaderos discípulos suyos. La obligación del amor y el amor que Jesús les tiene es también de orden personal e individual.

---

55 *In Joann.* tr. 81, n. 3: ML 35, 1841.

Jesús, en la alegoría de la vid, habla con los apóstoles, más que como específicamente tales, como discípulos y como cristianos en general, sin excluir su vocación y ministerio particular. Aunque sean miembros y sarmientos calificados, siempre son miembros y sarmientos fundamentalmente, y este lenguaje general es el que emplea el Señor.

Que el Señor no se limita a aquellos sarmientos particulares, que eran los apóstoles que tenía delante, sino que mira a todo el cuerpo cristiano, se ve claro por el tenor mismo de sus palabras y sentencias. "*Omnem* palmitem in me non ferentem fructum". "*Omnem* qui fert fructum". Estas proposiciones, por sus términos y por su contenido, sobrepasan el círculo reducido de los apóstoles, pues de ellos en particular se dice: "Iam *vos* mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis".

Hay sarmientos que ya están purificados, hay otros que necesitan ser purificados y otros finalmente que son cortados. El horizonte, pues, de la alegoría de la vid es universal y esta universalidad es la que hay que dar al pronombre *vos*, cuando no se limita expresamente.

De esta explicación cierta se siguen dos conclusiones, que convendrá tener presentes en la aplicación teológica del texto.

1.ª Si Cristo es el tronco de la verdadera vid como Dios y como hombre, la necesidad que tienen de él los sarmientos no es en el orden natural y de la pura creación a que pertenece el concurso general que necesitan de Dios todas las criaturas, sino en el orden de la redención y de la vida y gloria sobrenatural.

2.ª Si Cristo en la alegoría de la vid se dirige a todos los fieles y redimidos, la necesidad que tenemos de él no es particular a tal o cual estado y vocación, sino general a todo cristiano. No es la particular de los apóstoles, por ejemplo, en su ministerio, sino que es, sobre todo, la general de la vida cristiana, que es de todos.

### 6. Las partículas "Quia" ὅτι y "Sine" χωρὶς

A) "*QUIA*" (ὅτι). Esta partícula puede tener en griego dos sentidos: uno estrictamente causal y otro explicativo o completivo[56]. Nosotros la consideramos como *causal* y la referimos al aspecto negativo y exclusivo latente en la propo-

56 Cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Romae, 1949, n. 295.
57 Id. ib., n. 298.

sición principal a que se une: "Todo el que *no permanece* en mí no da fruto, *porque* sin mí nada podéis".

Si la proposición principal no tuviera otro sentido que el afirmativo explícito, la proposición causal sería más bien explicativa, pues no daría la razón real, sino otra cognoscitiva, por donde se puede conocer la verdad de la primera [57].

En nuestra explicación resulta que Cristo afirma la necesidad que tenemos de su unión triplemente:

1.° *Por afirmación*: "el que está unido da fruto".

2.° *Por negación*: "el que no está unido no da fruto".

3.° *Por argumentación* de la proposición negativa: "porque sin mí nada podéis".

La proposición causal se une lógicamente al hemistiquio negativo sobreentendido y da la razón verdadera de por qué *es* así en el orden real.

B) "*SINE*" (χωρις). Esta partícula, que en griego puede ser adverbio o preposición, etimológicamente (χωρὶς) significa *separación*. En nuestro caso es preposición de genitivo y tiene un sentido más concreto y menos amplio que el *sine* latino, pues conserva su significado propio de separación. "*Sine me*" es lo mismo que *extra, separatim a me*. Corresponde por vía de identidad al "*a semetipso*", "*nisi manserit in vite*", "*nisi in me manseritis*", "*si quis in me non manserit*".

Por vía de antítesis corresponde a las otras expresiones afirmativas contrarias: "*Manete in me et ego in vobis*", "*qui manet in me et ego in eo*", "*si manseritis in me et verba mea in vobis manserint*", "*manete in dilectione mea*".

De esta doctrina se sigue una conclusión importante para la aplicación teológica del texto: la virtud y el influjo, de que Cristo trata, es interno y presupone la incorporación vital a él; es el influjo de la cepa en los sarmientos. Esto es lo que directa y explícitamente da la partícula de por sí. Ya veremos si el contexto permite ampliar el sentido.

### 7. Los verbos "Poder" y "Hacer".

A) *PODER*. Este verbo, como notan los Concilios de Cartago y Orange [58], tiene un sentido físico y esencial. Es decir, que el Señor habla de una eficiencia real y objetiva, no de orden lógico e intencional, y se refiere a la esencia misma del acto más que a sus circunstancias y modalidades.

---

58 D. 105. 180.

Los Pelagianos y Semipelagianos decían que el hombre, por sí mismo, con solas sus fuerzas naturales creadas, podía o todo o parte de cuanto se refiere a su salvación. La gracia sobrenatural no nos daría, según ellos, el poder como tal, sino, a lo sumo, el gusto y la facilidad en el obrar. Contra esta tesis, los Concilios establecen que "el vigor de la pura naturaleza" no basta; que la gracia se requiere, no sólo para la facilidad, sino simplemente para *poder* obrar como conviene la obra de la salvación.

Si analizamos el sentido del verbo en todo su contexto, veremos que éste es efectivamente su significado:

1.° El verbo δύναμαι, *poder*, de por sí ya se refiere a la eficiencia física y esencial. En nuestro caso no hay atenuante ninguno, como hubiera sido el adverbio "*fácilmente*" o los ablativos modales, *con gusto, con rapidez, con eficacia*. El Señor emplea el verbo desnudo y, si le pone un complemento, es para darle un sentido más enérgico y absoluto: *nada podéis*. Esta afirmación radical y total excluye cualquier poder físico que baste por sí para la esencia de la acción.

2.° El marco de la alegoría de la vid corrobora esta misma conclusión. El cristiano es el sarmiento, y Cristo, la cepa. Ahora bien, en el orden natural el sarmiento no puede de por sí nada físicamente en orden al fruto. Cualquier virtud y poder lo recibe de la cepa.

El Señor toma este medio de la comparación y subraya nuestra absoluta incapacidad: "*Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite: sic nec vos nisi in me manseritis*" (v. 4).

El término medio de la comparación es la absoluta y total incapacidad del sarmiento y del hombre sin la unión a la cepa. Esto es lo que el Señor ha querido intencionadamente marcar. Por eso dice doblemente, con cierta redundancia de forma, que el sarmiento no puede nada *a semetipso, nisi manserit in vite*.

Bastaba una de las dos fórmulas, si no hubiera sido la idea central de la enseñanza. Luego en la aplicación, que se hace con gran sobriedad, se omite el término o la acción (*ferre fructum*), pero se conserva la condición (*nisi in me manseritis*), porque era lo más sustancial.

3.° *La naturaleza de la unión*, a que está condicionado el poder, nos puede declarar también el sentido físico y esencial de este verbo.

La unión, en efecto, es vital. Todavía más, es unión que da la vida, así como la separación da la muerte. Lo que pasa

en el orden natural, pasa en el sobrenatural. El sarmiento unido vive, separado muere.

Ahora bien, cuando el Señor dice que *sin él* nada podemos, piensa en *el estado de separación,* que es de muerte espiritual. ¿Cabe poder alguno en estado de muerte? Donde no hay vida y naturaleza es absurdo pensar en ningún grado de poder.

Claro que el Señor trata del orden sobrenatural, en el cual él es la vid y nosotros los sarmientos. Y por eso el poder que excluye es también de este orden y no del natural y creado. Pero dentro del orden sobrenatural, no hay poder en el hombre solo, sin Cristo.

B) ποιεῖν ¿Qué sentido tiene este verbo en el contexto?

Notemos primeramente que hasta ahora el Señor, hablando de la actividad de los sarmientos y de los fieles, había empleado la frase figurada "*llevar fruto*". Aquí en la razón con que corrobora su exhortación se sirve de un verbo propio y de significado general. ¿Cuál es su verdadero alcance?

1.° Desde luego, el verbo *hacer* comprende primeramente cuanto encierra la frase figurada "*dar fruto*". Esto es lo que precede y da primeramente todo el contexto. ¿Qué fruto es éste?

2.° El fruto como tal es efecto de la vida, de organismos vivos. Al aplicarlo al cristiano se debe referir a aquellas obras que *siguen* a la regeneración o nacimiento espiritual. Es todo aquello que es propio de la actividad y vida propia de la verdadera vid. Este es el sentido que tiene la frase figurada y universal "dar fruto".

Hay momentos en que el Señor deja el lenguaje figurado y habla de un fruto particular y concreto, como cuando habla de la eficacia de la oración de los justos (v. 7, 16), de la gloria del Padre que se sigue del ser verdaderos discípulos, de dar mucho fruto[59] y de la guarda de los Mandamientos, de la que depende la permanencia en el amor de Cristo (v. 10).

3.° El fruto, por tanto, tal y como lo concibe el Señor, no se reduce al éxito externo en el apostolado, al mayor o menor número de conversiones, sino al desarrollo de la vida in-

---

59 Las dos proposiciones del v. 8 "*fructum afferatis*" y "*efficiamini mei discipuli*" están subordinadas por un mismo ἵνα, *ut* a la proposición principal (*in hoc glorificatus est Pater meus*) y coordinadas entre sí por un mismo καί, *et*. Esto prueba que son equivalentes en el sentido. Y las dos, que se explican mutuamente, explican también la principal. Es decir, que el fruto consiste en ser verdaderos discípulos de Jesús, y esto es dar gloria al Padre.

terior de cada uno, a la guarda de los Mandamientos, como dice el Concilio de Cartago [60], y al mérito de las buenas obras, como se expresa el Concilio de Trento [61].

De esta manera el sentido que primeramente nos da el verbo *hacer* en su contexto inmediato coincide con aquel "*caminar* en el Señor" o "*vivir* según la fe y el Evangelio", de que habla S. Pablo. Es la vida nueva en acción, en desarrollo y en progreso. Así se explica muy bien que sin la unión a Cristo no pueda producirse ningún fruto, pues la vida está en la unión con Cristo y el fruto depende de la vida. Si muere la vida, muere o cesa el fruto.

Este sentido del verbo "hacer", que coincide con el de fructificar, sólo se cumple en el justo, que vive en Cristo, ¿agotará todo el sentido que el Señor le ha querido dar?

Ya hemos notado cómo, al razonar el precepto de la unión, ha dejado la frase figurada "dar fruto", que supone una misma vida común entre la cepa y el sarmiento, y ha escogido este verbo "hacer", de carácter más amplio y general. ¿Lo habrá hecho intencionadamente? ¿Habrá querido darle un sentido más amplio?

Así nos parece, apoyados en el alcance que tiene el adjetivo sustantivado "*nihil*", que es el complemento del verbo. Analizándolo, vamos a ver que el verbo "*hacer*" abarca, no sólo toda actividad que *sigue* a la vida, sino también cualquiera otra que *le preceda* relacionada con ella.

## 8. El complemento "Nihil" (οὐδέν)

La extensión exacta que el Señor le ha querido dar a este adjetivo es importante para conocer todo el alcance que tiene el texto en general. De ella depende la amplitud precisa que tiene el pronombre VOS y el verbo HACER.

Aunque el adjetivo de por sí tiene una extensión ilimitada, el marco de la alegoría y el contexto lo puede limitar. Por esto no se puede sostener la exégesis de algunos autores antiguos, que deducían de este texto la necesidad que tenemos de Cristo aun en el orden de la creación y conservación. La acción de Cristo en el hombre está limitada en el marco de la alegoría de la vid verdadera al plano de lo sobrenatural. Ni él es tronco ni nosotros somos sarmientos su-

---

60 D. 105.
61 D. 809.

yos en el orden puramente creado. Por esto no se puede argüir del acusativo "*nihil*" en sí mismo considerado y de una manera absoluta. Cristo habla dentro del orden en que él es cepa y nosotros somos sarmientos. Y *en este orden* no podemos *nada* sin él.

Además de esta limitación de orden o de plano ¿existe alguna otra en la extensión?

Es un hecho que la tradición exegética del texto no ha limitado el complemento "*nihil*" dentro ya del orden sobrenatural y que lo ha extendido a todo acto relacionado con la vida cristiana, bien la preparara, bien fuera fruto de ella.

Sin embargo, considerando el tenor mismo de las palabras, alguno pudiera pensar que el Señor habla nada más que de los actos que *siguen* a la primera justicia.

El Señor dice:

*Sine me,* esto es, *sin la incorporación vital* a mí, no podéis nada.

Es así que la *incorporación vital* a él es necesaria solamente para los actos que *siguen* a la primera justicia.

Luego en la extensión del complemento "*nihil*" solamente entran los actos que siguen a la primera justicia y que llamamos meritorios y de los cuales solamente habla el Concilio de Trento.

Esta restricción del complemento se apoya, como se ha podido ver, en la condición misma que pone el Señor para poder obrar: a saber, en la unión vital a él (*sine me*). Esta unión vital no existe nada más que *después* de la justificación. Los actos que preceden y preparan la justificación y la misma justificación se logran sin la unión vital. Parece, pues, que el Señor trata solamente del fruto de la vida y que prescinde de cómo se llega a la vida.

Para la clara solución de esta dificultad y la recta inteligencia del complemento *nihil* conviene distinguir con los autores dos clases de unión que puede existir entre el hombre y Cristo.

La incorporación o la unión a Cristo se puede considerar en dos estadios, uno *esencial* y otro *efectivo*[62]. *La unión esen-*

---

62 El P. HUARTE habla de unión *completa* e *incompleta*. La completa se da en los justos por la gracia habitual y la caridad. La incompleta o incoada se da en los infieles y pecadores por la gracia actual, por la fe, por la esperanza y por el carácter sacramental. *Tract. de Gratia Christi,* Romae, 1923, p. 123-4. Ya MAZZELLA (*De Gratia Chr.*, Romae, 1880, p. 177) había hecho esta distinción. Recientemente el P. BOVER habla de inmanencia estática y de inmanencia dinámica (op. cit., p. 279-80).

*cial* es la incorporación a Cristo formalmente y en sí considerada (unión completa, unión inmanente y estática) y así sólo se da en el cristiano que posee la gracia y la vida. Y es la que presupone el influjo *habitual* de Cristo en los actos meritorios de los justos; la que existe entre la vid y los sarmientos en el orden natural.

*La unión efectiva* (incompleta, incoada, dinámica) es la unión por influjo, acción y comunicación.

El mismo Cristo nos da pie para distinguir estos dos aspectos, cuando habla de *permanecer* en él (unión formal y esencial) y de *poder* (unión efectiva). En el orden natural de la vid y los sarmientos la unión efectiva nunca se da sin la esencial. Pero en el orden sobrenatural, la fuerza de Cristo es tal, que llega allí donde la cepa natural no puede llegar, hasta a los sarmientos que están separados de él, los cuales puede incorporarse y vivificar.

Hecha esta distinción importante nos podemos preguntar, cuando el Señor dice que *sin él* nada podemos, ¿habla de la unión en sentido esencial o en sentido efectivo?

Si la unión que él pone es esencial, el *nihil* hay que limitarlo a los justos y a los actos meritorios, pero si la toma en sentido más amplio, en sentido efectivo, no se impone semejante restricción, sino que *nihil* puede abarcar también los actos que preceden a la justificación de los infieles y pecadores.

El análisis del texto en todo su conjunto nos obliga a tomar el *sine me* en un sentido amplio, que no lo ciñe a la unión esencial, y, por lo mismo, deja al complemento *nihil* una extensión máxima dentro del orden sobrenatural, de tal manera que cualquier acto relacionado directamente con la vida, ya sea fruto, ya sea simple preparación, necesita la acción interior de Cristo. Y por esto todos, justos y pecadores o infieles, necesitan de Cristo dentro del orden de la vid verdadera, que es la exégesis tradicional del texto. Veamos las razones:

1.ª La estructura general del texto "*quia sine me nihil potestis facere*" da un sentido de amplia universalidad. En su estructura *lógica* no pertenece a la esencia misma de la alegoría, sino que se refiere a ella, como un argumento que prueba la necesidad de la incorporación. El argumento tiene una fuerza tanto mayor cuanto mayor sea la imposibilidad sin Cristo en el plano de la salvación, mayor será la necesidad de la unión.

La estructura *literaria* es intencionadamente universal. Se

ha suprimido la frase particular de "*llevar fruto*", que es propia del justo, y ha sido sustituída por la otra "*hacer nada*", que puede aplicarse a todos: justos, infieles y pecadores.

El adjetivo οὐδέν (= *nihil*) de por sí etimológicamente excluye cualquier excepción. Es lo mismo que si dijera: *ni en un solo caso* podéis algo sin Mí.

2.ª *La unión* la concibe el Señor en un sentido amplio. En el verso segundo distingue tres clases de sujetos unidos a él:

*a*) El sarmiento que *está en él* y no da fruto. El pecador que no posee la unión esencial de la caridad y de la gracia habitual, sino una más general de la fe, la esperanza o el carácter sacramental.

*b*) El sarmiento que *está* y *lleva fruto,* pero puede llevar más. Este es el justo, que posee la unión esencial, pero puede llegar a una unión efectiva mayor y dar más fruto. Necesita para ello mayor purificación.

*c*) El sarmiento que *está, lleva fruto y puede llevar mucho,* porque ha sido purificado por la palabra. Son los apóstoles como sarmientos calificados y de categoría.

Este verso segundo nos revela la amplitud con que mira el Señor la aplicación práctica de la alegoría de la vid y, más concretamente, de los sarmientos. Son sarmientos de la verdadera vid los pecadores, los imperfectos y los perfectos. A todos puede llegar el influjo del tronco.

3.ª La universalidad del influjo de Cristo se puede apreciar todavía mejor analizando esta proposición: "*Ego sum vitis vera*". Ya hemos visto la diversa clase de sarmientos que pueden estar en esta vid. Ahora nos interesa examinar la acción del tronco sobre los sarmientos, hasta dónde se extiende y llega. En el orden natural la vid es para el sarmiento principio absoluto de *vida* y de *fruto.* El tronco da primero al sarmiento *el ser, el vivir,* y luego el fructificar. El sarmiento nace en la vid, vive en ella y fructifiaca en ella. Todos los actos que *preceden* a la fructificación dependen de una manera total de la cepa. Todo lo que es el sarmiento dentro de la vid, vida, desarrollo, hojas, floración, fruto, se debe a la cepa.

Dada esta amplitud de la alegoría, cuando el Señor dice que sin él *nada* podemos no puede restringir esta afirmación tan general y darle una amplitud menor que la que existe en el marco de la alegoría de la vid.

Si examinamos la otra cara de la imagen, "*vos palmites*", veremos que el resultado es el mismo: si la vid lo *da todo,*

el sarmiento lo *recibe todo*. Es decir, que el sarmiento, en el orden biológico a que pertenece, no puede *nada en absoluto*. Ni puede nacer por sí, ni puede crecer, ni puede florecer, ni puede fructificar. Y esta impotencia absoluta del sarmiento en el orden natural es la que recoge y aplica el Señor al orden espiritual de la redención. No es para fructificar, sino también para la unión y para la vida, la impotencia del sarmiento. El sarmiento sin la influencia de la unión queda fuera de la vid, se seca, es inútil y muere [63].

El Concilio de Orange ha acentuado muy bien esta impotencia absoluta del sarmiento: "Nam praeciso palmite, potest *de viva radice alius* pullulare; qui autem *praecisus* est, *sine radice* non potest *vivere*" [64].

4.ª Todos conceden fácilmente que por lo menos hace falta el influjo de Cristo para las obras que llamamos meritorias o fruto del sarmiento. "Palmes *non potest ferre fructum a semetipso*". Pues bien, en esta afirmación se incluye implícitamente la necesidad del influjo de Cristo en orden a la justicia misma y actos que positivamente la preparan.

En efecto, el fruto no es sino la misma vida o naturaleza en acción y crecimiento, la misma justicia primera aumentada y fortalecida. El fruto, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, es la plenitud y perfección del ser y de la vida, en la cual ya se contiene desde el principio virtualmente.

Si para el fruto necesita el justo del influjo interno de Cristo, con la misma razón o mayor lo necesitará el infiel y el pecador para llegar a la vida y naturaleza que se ordena a dicho fruto.

Si, pues, por la naturaleza misma de la alegoría de la vid

---

63 15, 6. "*Si alguno* no permanece en mí, *es arrojado fuera*, como el sarmiento, *y se seca;* y *los recogen y arrojan* al fuego, *y arden*.

En este verso hay dos partes. En la primera el verbo va en *singular* (es arrojado y se seca); en la segunda, va en plural en el texto griego (recogen, arrojan, arden).

El sujeto pasivo de la primera parte es el hombre, a él se refiere "es arrojado y se seca", pues "como el sarmiento" es un inciso y los dos verbos (es arrojado *y* se seca) están unidos por la misma conjunción. Los dos verbos están tomados de la comparación, pero tienen su sentido propio y espiritual: separación e inutilidad después de ella.

Los tres verbos de la segunda parte pueden referirse a los sarmientos o a los discípulos. Esto segundo es posible, aun dado el plural, porque el sujeto "*si alguno*", aunque es forma singular, tiene un sentido plural (cualquiera que).

En todo caso los verbos dan una idea propia y común como resultado: la muerte o inutilidad total del que es separado de Cristo.

64 D. 197.

afirma Cristo, por lo menos implícitamente, su influjo en todos los actos y ser propio de los sarmientos, no existe ningún motivo para restringir el complemento *nihil* a los frutos, sino que hay que dejarle su extensión *universal* propia y reconocer que con él se afirma nuestra total dependencia en el orden de la salvación.

5.ª Dentro del cuadro general de la alegoría existen dos afirmaciones explícitas sobre *el origen* mismo *de la vida y de la unión* en los sarmientos.

La primera se contiene en la afirmación particular "*Pater meus agricola est*" (v. 1). Se trata de un rasgo intencionado y de sentido espiritual y no puramente ornamental.

El Padre es doblemente *dueño* de la vid, porque el fruto es para su gloria (v. 8), y porque él es quien la ha plantado y formado. Esta acción creadora del Padre nos lleva *al origen* de la vida en los sarmientos, cómo han llegado a formar parte de la verdadera vid.

Coincide este texto con aquel otro en que se dice que el Padre *lleva* los hombres a Cristo (6, 44) y los *enseña* interiormente (6, 45). Una analogía más entre el discurso sobre el pan de la vida y la imagen de la verdadera vid.

La segunda afirmación explícita sobre el origen de la vida en los sarmientos está al final del poema de la vid en el v. 16.

"*Non vos me elegistis, sed ego elegi vos et posui vos ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat*".

En este verso se trata ciertamente de una iniciativa por parte de Jesús. Como en tantos otros pasos bíblicos la idea se expresa con un doble hemistiquio, *negativo* el uno (*non vos me elegistis*) y *afirmativo* el otro (*sed ego elegi vos*). Hay en este verso una énfasis muy acentuada por la antítesis de los pronombres (non *vos*... sed *ego*) y la repetición del mismo verbo (*elegistis... elegi*). En el segundo hemistiquio hay un manifiesto progreso de la idea por la coordinación de dos oraciones principales (*elegi et posui*) primero, y luego la de tres subordinadas (*ut eatis... et afferatis... et maneat*).

La dificultad de este texto consiste en explicar la elección a que se refiere el Señor. ¿Se refiese exclusivamente a la vocación al apostolado como tal o se refiere *también* a la vocación a la fe?

En el primer sentido el texto no prueba el influjo de Cristo en la justificación, porque no trataría del origen de la vida; en el segundo sentido es un argumento precioso para probar cómo los sarmientos llegan a la unión con la cepa.

El P. Maldonado y modernamente el P. Lagrange creen que sólo se habla de la vocación especial al apostolado, y se apoyan principalmente en los dos verbos *elegi* y *posui*, que son los que de hecho se emplean en la vocación particular de los apóstoles y cuando se trata de una misión propia. El otro verbo "*eatis*" también recuerda la misión definitiva de los apóstoles por todo el mundo.

Sin embargo, muchos Padres y autores antiguos y modernos relacionan este verso con la alegoría de la vid y lo aplican a todos los cristianos.

El Cardenal Toledo, por ejemplo, dice que el verbo *elegi* se refiere a la vocación general a la fe, y el verbo *posui* a la vocación particular al apostolado.

Corluy explica el texto en el sentido de la vocación cristiana en general y remite al Comentario de S. Agustín, que califica de egregio en este paso. Durand cita también a San Agustín. Huby habla de la vocación primera a la fe y al apostolado. El P. Bover dice que se trata, "*principalmente a lo menos*", del apostolado y del fruto apostólico [65]. Sto. Tomás excluye con este texto cualquier mérito nuestro que preceda a la vocación a la fe y a la justificación.

Knabenbauer, que cita a Sto. Tomás, a Cayetano y a Jansenio de Gante, explica el fruto dentro del marco de la vid, y dice que se trata del apostolado y de la perfección propia e interna del apóstol. Del mismo sentir es el anglicano Bernard.

La exégesis de la Escuela de Antioquía está resueltamente por la elección para la fe. Teofilacto dice que Cristo se identifica aquí con *el dueño* de la vid. Si en el verso tercero dijo veladamente que él era también el dueño y el autor de la vid, al decir que su palabra había limpiado a los discípulos como sarmientos, ahora lo dice claramente, afirmando que él los ha buscado y puesto en el tronco de la vid. Lo mismo viene a decir Eutimio. Y ambos siguen a S. Juan Crisóstomo, quien explica todo el verso en el cuadro general de la vid, sobre todo el fruto y el *posui*, que para él es lo mismo que *plantavi* [66].

Nosotros creemos que tanto el texto como su contexto no permiten restringir a sólo el apostolado, como tal, la elección de Cristo, sino que hay que extenderla también a la vocación cristiana en general.

---

65 O. cit., p. 103.
66 MG 59, 415; MG 124, 199. 202; MG 129, 1.415.

*a*) En los versos que inmediatamente preceden se habla de la *amistad*, que es de todos los cristianos, y cuya iniciativa se atribuye Jesús. La amistad consiste en la guarda de los mandamientos, que es de todos.

La elección la refiere a la amistad S. Juan Crisóstomo, San Cirilo, Teofilacto, Eutimio y Sto. Tomás.

*b*) El verso en su fondo y forma se une a la alegoría de la vid, que es toda de sentido universal cristiano.

La alegoría de la vid en su forma más explícita termina con el verso 8, pero su contenido, sobre todo la idea fundamental de la unión, se extiende hasta el verso 17 [67]. La frase "llevar fruto" no puede menos de recordar el fin de la verdadera vid.

*c*) El verso 17 que sigue inmediatamente tiene un sentido universal y recoge el mandamiento del amor, que encierra el modo práctico de permanecer unidos a Jesús (vv. 10. 17). Lo que decimos del mandamiento del amor vale igualmente para la eficacia de la oración, que también tocó el Señor antes en el desarrollo de la alegoría (v. 7).

En suma, el verso 16, por su fondo y forma y por todo lo que le precede y sigue, guarda relación estrecha con la alegoría de la vid, que es de sentido universal cristiano y no se puede restringir a los apóstoles, como tales.

Digamos, pues, con S. Agustín, que Cristo explica en él el origen gratuito de la vocación a la fe.

Antes de que su mano amorosa de viñador divino nos recogiese, éramos sarmientos secos y perdidos—*iniqui et perditi*—. Su misericordia nos previno, "*neque enim iam credideramus in eum, ut eligeret nos*". No fuimos escogidos, porque creíamos en él. "*Si enim credebas in eum, iam elegeras eum*". "*Quid ergo dicturi sumus audiendo, non vos me elegistis, nisi quia mali eramus et electi sumus, ut boni per gratiam nos eligentis essemus?*" [68].

Resumiendo ahora lo que llevamos dicho sobre los motivos en que se apoya la extensión universal del complemento *nihil*, podemos reducirlos a dos clases: unos que consideran el texto en sí mismo y otros en su contexto.

El texto en sí mismo considerado: "*Sine me nihil potestis facere*" ni por su contenido ni por su forma exige la limitación del *nihil* a solos los actos que siguen a la justificación.

El contexto general de la alegoría hemos visto también que da un amplio sentido de universalidad. Tanto el influjo de la

---

67 Cf. JEAN PIROT, o. cit., p. 455-6; BOVER, o. cit., p. 95.

68 *In Joannem*, 15, 16; tr. 86, 2.

cepa como la dependencia de los sarmientos es universal. La cepa lo da todo y el sarmiento lo recibe todo dentro del orden de la vid.

Por otra parte, hay dos afirmaciones explícitas donde Cristo toca el origen de la vida y de la unión, atribuyéndolo una vez al Padre y otra vez a sí mismo.

Se impone, por tanto, la conclusión de que el influjo de Cristo como tronco de la verdadera vid no se limita a sólo el fruto, sino que se extiende también al ser y vivir de los sarmientos. Es decir, que en el plano de la vida sobrenatural no podemos *absolutamente nada* sin él, que es lo que viene a decir de una manera expresa el texto que hemos estudiado, que debe tomarse como suenan las palabras sin restricción ninguna, fuera de la que da el orden mismo de la vid verdadera, que es sobrenatural.

## II. APLICACION DEL TEXTO A LA TEOLOGIA DE LA GRACIA

La alegoría de la vid, dice BONNETAIN [69], es uno de los pasos bíblicos más luminosos para la teología de la gracia. El recurso constante que hacen a ella los Concilios y los teólogos es la mejor prueba de esta afirmación. A base del estudio exegético que precede vamos nosotros ahora a hacer las aplicaciones a la teología de la gracia, y podemos examinar primero *la gracia habitual* y luego *la actual.*

### 1. EXISTENCIA Y NECESIDAD DE LA GRACIA HABITUAL.

El texto, en el marco de la alegoría de la vid, nos habla primera e inmediatamente del *estado de unión* con Cristo.

Hay dos estados diametralmente opuestos, según que el hombre está o no unido a Cristo.

La diferencia de estos dos estados es radical. El que permanece en Cristo *vive* una misma vida con él, *produce* un mismo fruto, es un mismo cuerpo fructuoso, la verdadera vid.

El que no permanece en Cristo está muerto, no lleva fruto ni puede llevarlo, sólo sirve para el fuego, porque no pertenece a la verdadera vid.

Esta diferencia de vida y de muerte no es del orden natu-

---

69 *Grace*: DBS, III, col. 1.116.

ral y creado, sino del orden superior de la redención, del orden *sobrenatural.*

Con todo, es diferencia *física y ontológica* y no de pura razón o imaginación.

¿Qué realidad es ésta en que se funda el estado de incorporación a Cristo?

Como se trata de un *estado físico* y *sobrenatural,* la realidad que lo funda y distingue de su contrario debe ser una *realidad permanente* o *habitual, física* y *sobrenatural.* Es precisamente lo que S. Juan llama *vida eterna, germen de vida,* y S. Pablo, *nueva creatura,* y S. Pedro, *consorcio de la naturaleza divina,* y los teólogos antiguos, *gracia gratificante;* los modernos, *gracia santificante;* el Concilio de Trento, *gracia justificativa,* y vulgarmente se llama *gracia habitual.*

La alegoría de la vid y nuestro texto (*sine me*) nos da la realidad y la existencia de la gracia habitual.

Pero lo que sobre todo nos da el texto es *la necesidad* de la gracia habitual para el fruto de las buenas obras o del mérito sobrenatural.

Ya vimos que el sentido más inmediato del verbo *hacer* es el de *fructificar.* Y el fruto es el desarrollo y la manifestación de la vida, de todo sér que ya existe y está hecho, del cristiano que ha nacido en Cristo.

La característica de la verdadera vid es dar fruto, y sus sarmientos tienen que fructificar. El que no da fruto es arrancado. El que da es limpiado para que dé más.

La unión del sarmiento con la vid se presenta siempre como indispensable para el fruto. Repetidas veces se insiste en que sin ella no puede lograr nada el sarmiento.

Como el fruto consiste en las obras que siguen a la primera justicia y la unión con la vid en la gracia santificante, es evidente que Cristo enseña la necesidad de la gracia habitual para el mérito. La tesis más inmediata que Cristo toca es la necesidad que tienen de él los que han sido *regenerados,* como dice el Concilio de Trento[70].

## 2. Existencia y necesidad de la gracia actual

En la unión entre el sarmiento y la cepa se puede distinguir, como hemos visto ya, la inmanencia, como tal, y sus efectos. El *estar* en Cristo y el *poder,* que de él se sigue.

---

70 D. 809.

En esta distinción pudiera alguno encontrar un fundamento para la tesis corriente de que el justo, además de la gracia santificante, necesita también de la gracia actual para vencer las tentaciones, perseverar en la justicia y crecer en la santidad y mérito.

Como esta tesis es escolástica y libre en el campo católico, vamos nosotros a dejarla, prescindiendo del mayor o menor fundamento que pueda dar a una concepción u otra la alegoría de la vid. Nosotros vamos a estudiar solamente la existencia y necesidad de la gracia actual en el infiel o en el pecador que se convierten.

Hemos visto que el sarmiento *vivo* obra por virtud de la cepa, que es Cristo. *¿Cómo llega a la vida* el sarmiento que está muerto? ¿Cómo llega a la *unión vital y permanente* el que está separado? ¿Por sí solo o también por el influjo de la cepa? ¿Qué influjo es éste?

1.° El sarmiento por sí solo no puede nada en orden a la vida y unión con la cepa. El hombre infiel o pecador no puede por sí solo nada en orden a la fe y a la justificación. Esto es lo que nos ha dado el estudio del texto, sobre todo el contenido del adverbio *nihil*, que, como hemos visto, se extiende a los frutos de la vida y a la vida misma. Sin Cristo no podemos *nada* dentro del orden de la vid o de la vida sobrenatural, y a este orden pertenecen el afecto o deseo de creer, la fe misma y la justificación.

2.° Las características que tiene este influjo de Cristo en el sarmiento separado coinciden exactamente con las de la gracia actual.

a) En primer lugar, se trata de un influjo *de Cristo* no sólo meritorio, sino directo y personal. "Sine *me* nihil potestis facere". "*Ego* sum vitis". "*Ego* elegi vos".

b) Es un influjo *transeúnte*, actual o *per modum actus*, pues lo ejerce Cristo en el que no permanece en él y tiende a lograr la vida y la unión. Más que influjo de la vid como vid, es influjo de dueño y autor de la vid. La unión entre Cristo y el hombre en este caso no es esencial o formal, como hemos visto, sino puramente activa o comunicativa.

c) Es un influjo *físico*, pues se da para elevar una impotencia física a una acción también real y física que termina en algo real y físico, como son el deseo, la fe, la justicia.

d) Es un influjo *interno* que afecta directamente las potencias interiores del hombre. Por eso se ejerce directamente por Cristo o el Espíritu de Cristo. Es luz y moción, como ex-

plicamos, cuando lo comparamos con la acción del Padre en el que viene y cree en Cristo.

Este carácter *interior* de la acción de Cristo, además de su necesidad, es tal vez lo que más revela la alegoría de la vid. El influjo de Cristo en los hombres, tanto fieles como infieles y pecadores, en todos sus grados y aplicaciones, se mantiene siempre aquí en el plano de la cepa y los sarmientos, de unión entre las dos partes: secreta y vital.

Por analogía con el carácter *interno* de la vid en los sarmientos, de la acción *interna* en los justos y regenerados, se impone el influjo *interno* de Cristo en los que se convierten y vienen a él.

La naturaleza misma del fin a que se ordena la acción de Cristo en los infieles y pecadores nos habla también de auxilio interno. La acción en los justos es para el mérito; la acción en los infieles y pecadores es para la vida. Si el desarrollo de la vida exige un auxilio vital e interno, con la misma razón o mayor lo exigirá el nacimiento y formación de la vida.

Este conjunto de cualidades que encontramos en el influjo de Cristo en los infieles y pecadores son las que ponen los teólogos en la *gracia actual,* que es una fuerza sobreañadida a la naturaleza y por lo mismo de orden *sobrenatural,* de orden también *físico,* que viene *de Cristo,* gratia Christi, y toca directamente la potencia interior del hombre, entendimiento y voluntad, ilustración y moción, para que pueda obrar, como conviene, los actos preparatorios de la justificación y la justicia misma.

Tenemos, pues, que en la alegoría de la vid y, en particular, en el texto "*sine me nihil potestis facere*" se afirma *la necesidad* de la *gracia actual* y, por consiguiente, *su existencia.*

## Conclusión

Según las palabras del Concilio de Orange, el que niega la necesidad del influjo de Cristo para los actos que preceden a la justificación y para la justicia misma, como decían los Semipelagianos, "no entiende las palabras del Señor, cuando dice en el Evangelio: *sine me nihil potestis facere*".

*El análisis* que hemos hecho del texto en sus partes y en su conjunto en sí mismo considerado y en el marco de la alegoría, nos ha hecho apreciar la exactitud de esta afirmación del Concilio.

La razón que da el Señor para probar la necesidad de su unión traspasa los límites mismos de la alegoría y reviste un

sentido absoluto y universal, dentro siempre del orden sobrenatural de la salvación.

La afirmación de la necesidad de la gracia santificante para los actos meritorios y la necesidad de la gracia actual para la justificación y cuanto la prepara directamente es *formal* y *no* meramente virtual, pues no es necesario ningún raciocinio, sino que basta simplemente *el análisis* del texto en sí mismo y en el marco que el Señor le ha puesto.

Tal vez, sin la ruta abierta por el Concilio de Orange y el talento profundo de S. Agustín, nosotros no hubiéramos llegado a comprender todo el alcance de las palabras del Señor, porque nos hubiéramos contentado con una exégesis más ligera; mas las palabras del Señor contienen *formalmente* todo el sentido teológico que la tradición les ha dado. Es un ejemplo más de la importancia que tiene la tradición y el Magisterio eclesiástico en la interpretación de la Sagrada Escritura.

JUAN LEAL, S. I.
De la Facultad Teológica de Granada.

# San Julián de Toledo

De estirpe judaica, si hemos de creer a la *Continuatio Hispana,* Julián de Toledo, *the last not the least,* es la última en tiempo entre las grandes figuras de la España visigoda, si bien las supera a todas en profundidad y vigor de ingenio:

> In cuius (Ervigii) tempore iam Iulianus episcopus, ex traduce iudaeorum, ut flores rosarum deinter vepres spinarum, productus omnibus mundi partibus in doctrina Christi manet preclarus, qui etiam a parentibus Christianis progenitus splendide in omni prudentia Toleto manet edoctus, ubi et postmodum in episcopio extitit decoratus [1].

Félix, contemporáneo y sucesor suyo en la sede toledana (693-700), nos trazó su semblanza, panegírico entusiasta, pero digno de fe e inapreciable para medir la actividad literaria de Julián [2].

Tal vez sus padres pertenecieron al sector privilegiado de aquellos judíos cuya conversión sincera selló la fidelidad y la gracia, a diferencia de otras apariencias e hipocresías bajo la violencia de la legislación de Sisebuto. Lo cierto es que el recién nacido, al mismo tiempo que a la luz, nacía también a la vida de la Iglesia regenerado por las aguas del bautismo:

> Iulianus discipulus Eugenii secundi Carthaginis provinciae metropolitanus, post beatae memoriae Quiricum, quarto in loco, praeceptorem suum sequens, urbis regiae pontificale culmen adeptus est. Cuius videlicet civitatis proprius civis extitit, atque in eiusdem urbis principali

1 *Continuatio Hispana,* 50.

2 Fué editado por Lorenzana como introducción a las obras de San Julián; cf. ML 96, 445-452. Flórez, *España Sagrada,* 5, 293 § 252, y más tarde; Lorenzana, ML 96, 446, no admiten la extracción judaica de San Julián; J. Tailhan, *Anonyme de Cordoue,* París, 1885, p. 123, vindica el testimonio de la *Continuatio Hispana.*

> ecclesia sacrosancti baptismatis fluentis est lotus et illic ab ipsis rudimentis infantiae nutritus [3].

Fué, pues, originario de Toledo, y debió de nacer hacia el 642, como vamos a comprobarlo al punto, por su ingreso en la jerarquía hacia el año 667.

Educado por San Eugenio el poeta († 657), de él recibió su formación teológica y humanística. Sus propios escritos son testimonio elocuente de la alcurnia cultural del maestro y de la gratitud reverente del discípulo: los versos del poeta toledano ilustran frecuentemente los preceptos de la *Ars grammatica;* y algunas citas teológicas conservan todavía la emoción del agradecimiento: "*... egregii praeceptoris nostri Eugenii...*"; "*Praceptor noster sacer Eugenius...*" [4].

Una tierna amistad lo asoció indisolublemente a Gudila, joven godo; sus aspiraciones, fundidas en un solo ideal, se orientaban a la vida monástica. No se sabe por qué no llegaron a realizar su anhelo: la Providencia: *superni numinis iudicio,* se satisfizo con su consagración en el clero secular. Sólo la muerte pudo quebrantar aquellos vínculos, tronchada la vida del que ya era diácono de Toledo, Gudila, el 8 de septiembre del octavo año del rey Wamba, 679: tal vez es el mismo que firma el XI concilio de Toledo (a. 675): *Gudila ecclesiae toletanae... archidiaconus haec gesta synodica a nobis definita subscripsi* [5].

Preservado Julián en su providencial destino, la línea ascensional de sus progresos juveniles en santidad y ciencia queda marcada en los últimos años del rey Recesvinto, para que la jerarquía eclesiástica lo incorpore sucesivamente en sus grados:

> Post decessoris sui obitum divinae memoriae Ildefonsi, a decimoseptimo ferme anno Recesvinthi principis, nec non et omne Wambanis imperii tempus, usque ad tertium regni gloriosissimi Egicanis regis annum, in Levitici, Presbyterii et Pontificatus honore consistens, celebre nomen obtinuit [6].

El año 667, fecha conjetural de esta incorporación a la jerarquía, determina, por el mismo caso, la data de su nacimiento hacia el 652: el IV concilio de Toledo, can. 20 prescribía: "a viginti quinque annis aetatis levitae consecrentur". A la

---

3 *Vita,* 1.

4 *Liber prognosticorum,* 3, 17; 3, 24.

5 Concilio XI de Toledo; entre las firmas de los Vicarios de los Obispos.

6 *Vita,* 4.

muerte de Quírico el rey Wamba fijó en él su mirada para elevarlo a la sede toledana: fué consagrado, poco después de la muerte de su amigo Gudila, el 20 de enero del 680:

> Post eius (Gudilanis) itaque discessum, aliquantula intercapedine temporum, post S. M. Quiricum, idem egregius Iulianus praefatus urbis est unctus primatu[7].

No cabe duda de que el vibrante y comunicativo entusiasmo que en la *Historia rebellionis Pauli adversus Wambam* describe los gloriosos comienzos del reinado de este Príncipe está muy en consonancia con esta preferencia del soberano. La elección, por otra parte, no podía ser más acertada: la trayectoria de su episcopado nos lo muestra como hombre de estado, Príncipe de la Iglesia y personalidad literaria; y en todas sus facetas se revela un carácter de alto relieve. Sólo la última es objeto de nuestro estudio.

En el decenio que corre desde su elección al episcopado —enero del 680—hasta su muerte—6 de marzo 690—asistió a cuatro concilios toledanos (XII-XV), presidiéndolos todos, aunque no era el metropolitano más antiguo, lo cual dice mucho en favor de su prestigio personal. Las precisiones dogmáticas y decisiones disciplinares de los mismos son, sin duda alguna, redacción suya; su espíritu y aun su estilo se transparentan en ellas. En el concilio XII se sancionó el destronamiento de Wamba y la coronación de Ervigio. Su actuación consolidó la preponderancia creciente que de día en día iba polarizándose en torno a la sede toledana.

Su acción pastoral queda glorificada en el panegírico que le dedica su sucesor, Félix, cuya redacción moldeada según los cánones de la retórica de la época, no por eso ha de tenerse por desprovista de fundamento objetivo:

> Fuit enim vir timore Domini plenus, prudentia summus, consilio cautus, discretionis dono praecipuus, eleemosynis nimium deditus, in relevatione miserorum promptissimus, in suffectu oppressorum devotus, in interveniendo discretus... in providendis iudiciis aequus, in sententia parcus, in vindicatione iustitiae singularis... in oratione iugis... in defensione omnium ecclesiarum eximius... in comprimendis superbis erectus, in sustentatione humilium apparatus... ac generaliter universa morum probitate conspicuus... tanto nobilium praecedentium virorum dignis meritis coaequans quanto ab eis in nullo virtutum corpore extitit infimus[8].

---

7 Ibídem.
8 *Vita*, 5.

## Escritos

El nombre literario de Julián lo pregonan sus obras siguientes, registradas en el Catálogo de Félix:

Precede, sin duda alguna, a todas en cronología el *Liber Historiae Wambae regis*, que es la historia de la elección, coronación y primeras campañas de este rey godo; y, más precisamente, el relato de la sublevación de Galia con el rebelde Paulo, sojuzgada por Wamba en 673: "Conscripsit... librum historiae de eo quod Wambae principis tempore, Galliis extitit gestum" [9]. Suele titularse también *Historia rebellionis Pauli adversus Wambam*. Notabilísima aparición de historia documentada y concebida al modo clásico, admirable capítulo de historiografía en el siglo VII, al mismo tiempo que elevado exponente de la cultura española de la época.

Narración panegírica en favor de Wamba y enderezada a fomentar en los jóvenes la adhesión al rey y el ardor bélico: "probis ad votum, improbis ad exemplum, fidelibus ad gaudium, infidis ad tormentum" [10]. El entusiasmo patrio le hace despreciar a la Galia "extremum terrae angulum", sobre todo en la invectiva *Insultatio vilis storici in tyrannidem Galliae*, Obra en que la retórica tiene no menor parte que la historia.

En manos de San Julián el género visigodo de las *Crónicas* cobra atuendo de clásica factura. Escrita esta historia a raíz de los acontecimientos, introduce el mérito rarísimo en aquellas calendas del apoyo de la documentación. Sin modelos contemporáneos se inspira en los tiempos clásicos, y, entre reminiscencias de Salustio, Virgilio y Ovidio, intercala en el texto, como los antiguos maestros, arengas, cartas y otros fragmentos documentales. El profundo sentido histórico del autor obtiene nueva vida con el acierto de sus apreciaciones psicológicas sobre personas y sucesos, que describe vigorosamente, con fervor patriótico de exaltación por el rey, en contraste con la pintura despiadada de las Galias en aquellos días de decadencia merovingia. Su lenguaje, excesivamente poético a veces, tiene una cualidad, que no se observa en otras obras suyas, y es la prosa rimada, que iba ya introduciéndose demasiadamente en esta clase de obras. La Historia de Wamba fué incluída, con ligeras modificaciones, en el *Chronicon mundi* del Tudense.

Historia que, dado el fin perseguido por su autor y el desarrollo literario de la redacción, se transforma en obra per-

9 *Vita*, 7 y 10.
10 *Liber Historiae Wambae regis*, 1, 30.

sonal de arte, hija también de la imaginación. Sus primeras líneas consagran ya el relato a presentar ante los ánimos juveniles un ideal de virtud gloriosa, y éste es el rey triunfador:

> Solet virtutis esse praesidio triumphorum relata narratio animosque iuvenum ad virtutis adtollere signum. quidquid gloriae de praeteritis fuerit praedicatum[11].

Así la Crónica documentada es al mismo tiempo un panegírico entusiasta y moralizador. El atuendo clásico de la antigua historiografía de introducir arengas y discursos, puestos en boca de los héroes, canonizado por Tácito y Tito Livio, y, con matices de penetrante psicología, por Tucídides, se refleja gratamente en la Historia de San Julián. Esta retórica fué rara entre los cristianos: se temía con ella falsear la verdad histórica. Solamente se cuenta el caso de San Atanasio, en la antigüedad, el cual, en la Vida de San Antonio, pone en labios del fundador del monaquismo la exposición textual de su doctrina.

No pocos pasajes pudieran escogerse que comprobaran la viveza de las descripciones, la rapidez en el relato bélico, el corte clásico de estilo en toda la disposición. Véase un fragmento referente a la conquista de Nimes:

> Hii tamen nobili procursione in Neumaso, ubi Paulus cum Galliarum exercitu vel conventu Francorum se ad dimicandum contulerat, seditiosorum praevenientes insidias, cum nocte tota cursum festinati itineris confecissent, subito, cum vergentis diei lux orta prodiret, apparuere simul nostrorum acies, armorum pariter et animorum apparatu dispositae. Quas ubi e civitate conspiciunt, utpote cum paucis dimicaturi, in patentes campos armis eos excepturos definiunt. Sed dolos suspicati insidiarum, eligunt potius intra urbem suis de muris bellum conficere quam extra urbem improvisos casus patentis periculi sustinere, operientes etiam ad auxilium sui adventum gentium aliarum. Sed ubi sol refulsus est terris, consertum est bellum a nostris. Prima facies pugnae, crepitantibus tubarum sonis, saxorum nimbo conficitur. Mox enim tubarum sonus increpuit, confluentes undique nostri cum fragore vocum muros urbis petrarum ictibus petunt, misibilibus quibusque constitutos per murum spiculis sagittisque propellunt, cum tamen et illi in nostros ad resistendum multorum generum spicula iacerent. Sed quid dicam? Acrius ab utrisque pugna conficitur, aequa lance ab utrisque certatur, aequo etiam certamine proeliatur. Non a nostris, non ab illis conserto certamini ceditur. Pugnatum est igitur toto illo die sub ancipiti mucrone victoriae.
>
> Unus de incentoribus seditionum acriter instare pug-

11 Ibídem, 1, 1.

nam aspiciens, e muro nostris insultaturus, haec formans verba commentat: "Quid hic", ait, "instanter pugnantes consistitis morituri? Cur lares proprios non repetitis? An forte casum mortis ante occasum vitae vestrae excipere vultis? Quin potius praerupta petrarum quaeritis, ubi vos abscondatis, quum facies auxilii nostri paruerit. Condoluisse igitur me credite vobis, sciens eventurum rei et occursum solatii superventuri. Mihi enim res notissima manet, quam multiplicia nobis auxilia proeliandi occurrant. Tertia ergo dies est, quod exinde properans venio. Proinde hoc noscens, miserabilis pompae vestrae occasum contristatus expecto. Principem illum vestrum, pro quo pugnaturi venistis, alligatum vobis ostendam, conviciis addicam, insultatione inludam. Non igitur pro eo vobis hic expedit tam immaniter decertare, quam forsan iam constat nostrorum insidiis interisse. Et quod gravius est, dum victoris patuerit nostra, nulla vobis erit de reliquo venia". Haec dicens, nostrorum animus non solum non terruit, sed acrius in proeliandi furorem accendit. Propinquantur ad murum, acrius quam coeperant in bellando consistunt acriterque consertum innovant proelium.

His igitur peractis per spatia totius diei, nox tandem finem proelio dedit [12].

Un modelo de arenga, fruto, sin duda alguna, de la formación retórica de San Julián, puede ser éste que pone en boca de Wamba, al emprender la campaña de las Galias:

In quo bicipiti consilio nutantes multos princeps ipse aspiciens, hac communi admonitione alloquitur: "Ecce", ait, "iubenes, exortum malum audistis et, quo se munimine incentor seditionis huius armaverit, agnovistis. Praevenire ergo hostem necesse est, ut ante excipiatur bello, quam in suo crescat incendio. Turpe nobis sit, aut talibus dimicaturi in occursum non ire aut domos nostras, priusquam intereant, repedare. Ignominiosum nobis videri debet, ut qui rebelles nostros suis non potuit subicere armis, repugnare audeat tantae gloriae viris, et qui abiectissimam unius hominis pellem devincere pro patriae quiete non valuit, hostem se praebere audeat genti, quasi effeminatos et molles nos usquequaque diiudicans, qui utique nullis armis, nullis viribus nullisque consiliis eius tyrannidi resistere valeamus. Quae est enim perituro illi virtus, si Francorum viribus nobiscum decertando confligat? Notissima eorum nobis nec incerta est pugna. Ergo turpe sit vobis eorum testitudinem has acies expavescere, quorum nostis infirmiorem semper esse virtutem. Si autem coniuratione Gallorum nititur vindicare tyrannidem, vile putandum est, ut gens ista extremo terrae angulo cedat, et hi, in quibus dilatatum regnum porrigitur, horum motibus perturbentur, quos praesidiali semper vice defendunt. Sive enim Galli sive Franci sint, tantae coniurationis, si placet, vindicandum existiment facinus; nos tamen armis ultricibus gloriae nostrae nomen vindicare

12 Ibídem, 1, 13-15.

> debemus. Neque enim cum feminis, sed cum viris nobis certandum est, quamquam notissimum maneat nec Francos Gothis aliquando posse resistere nec Gallos sine nostris aliquid virtutis magnae perficere. Quod si alimentorum seu vehiculorum necessitudinem opponatis, gloriosius nobis erit, postpositis cunctis, triumphum in necessitatibus conquisisse quam in habundantia bella exquisita conficere. Augustior enim semper, quem plus tolerantiae vires quam suffectus rei nobilitat. Exurgite iam ad victoriae signum, nomen disperdite perfidorum. Dum calor est animi, nulla debet esse remoratio properandi. Dum ira animos urget in hostem, nulla nos debet retardatio impedire; quin potius, si fieri possit sine intermissione proficiscendi susceptum iter aggredi, multo facillime poterunt hostium nostrorum castra subverti. Nam, ut quidam sapiens ait, ira praesens valet, dilata languescit. Non igitur opus est retro verti militem, quem impiger access s belligerandi facit esse victorem. Directo ergo itinere nos frustrare non opus est. Abhinc ergo Vasconibus cladem inlaturi accedamus, deinde ad seditiosorum nomen extinguendum protinus festinemus [13].

Del tiempo de Ervigio (680-687) es el *Liber de sextae aetatis comprobatione*, apologética antijudaica, escrita a petición del mismo rey, sobre el argumento tradicional de la controversia secular con los judíos: la sexta edad, es decir, la presente, es la mesiánica, en la cual se cumplen los vaticinios del Antiguo Testamento, no la quinta, como decían los judíos, apoyados en fuentes talmúdicas.

La obra lleva en sí misma la fecha de su composición, el año 724 de la Era española, es decir, el 686 de Jesucristo:

> Nunc autem adclamatur aeram esse 724. Detractis igitur triginta et octo annis, ex quo aera inventa est, usque ad nativitatem Christi, residui sunt 686 anni [14].

Cuidadosamente lo describe Félix:

> Item librum de sextae aetatis comprobatione, qui habet in capite orationem et epistolam ad dominum Ervigium regem. Est tamen idem codex tribus libris distinctus. Nam primus eorum habet Veteris Testamenti quamplurima documenta, quibus absque aliqua supputatione annorum, Christus Dei Filius non nasciturus, sed iam natus patule declaratur. Secundi vero series libri decurrit per ostensam Apostolorum doctrinam, quae dilucide monstrat Christum in plenitudine temporis de Maria Virgine natum, non in annis a principio mundi collectis. Tertii quoque libri excursus sextam aetatem, in qua Christus natus est, haud dubie adesse veris documentis ostendit.

---

13 Ibídem, 1, 9.

14 *De comprobatione sextae aetatis*, 3, 34-35.

> In quo quinque praeteritae aetates saeculi non in annis, sed praefixo generationum limite, distinguuntur [15].

El argumento evoca a San Isidoro en su *De fide catholica* y a San Ildefonso en su *De perpetua virginitate sanctae Mariae*, con los cuales tratados forma una trilogía de ambiente análogo, y la comparación se impone. No es San Julián tan rico en erudición escriturística y exegética como San Isidoro, ni tan cálidamente arrebatado como San Ildefonso. Es, en cambio, más pensador y expositivo, y apura más penetrantemente los testimonios de la tradición. La profundidad y vehemencia de sus razonamientos no le impide ser diáfano en la redacción.

De la polémica de aquellos días no hay que esperar dulzura y moderación en el trato:

> ... nitarque, quantum Deo opitulante valuero, rabidis iudaeorum latratibus respondere, qui caeca infidelitatis nocte possessi, non solum ipsi barathro detestabilis perfidiae concidunt, sed etiam quosdam e fidelium numero titubare comprellunt [16].
>
> Audite iam, o impietatis operarii, o filii scelerati, non me sed ipsum Christum Dominum quem expugnare nitimini, audite eum respondentem patribus vestris [17].

Con todo, al deducir las conclusiones, al final del libro, el tono se dulcifica, y el Apóstol se sobrepone al polemista:

> O quam dolendus est error tuus! Nulla enim te prophetalis historia iuvat, nullus historicus ordo confirmat: iam signa tua non vides, iam non est Propheta, nubibus enim mandavit ne pluant super te pluviam; et adhuc dicis nasciturum esse Christum? Expecto, inquies, qui iam olim venit in mundum. Vere multum erras, multum desipis, multum stertis, graviter enim corruisti, o Israel: in iniquitatibus tuis collisus es, confractus es, conquassatus es. Viam perdidisti, viam ergo sequere, ut per viam venias ad salutem. Amen [18].

También pertenece a los días de Ervigio y Egica el incidente de los *Tres Capitulos*, con las dos Apologías de Julián. Ruidosa celebridad, por revelar un roce entre la Iglesia española y Roma, dieron a Julián dos breves escritos teológico-patrísticos. El proceso histórico fué como sigue:

La promulgación en España del III Concilio de Constanti-

---

15 *Vita*, 8.
16 *De comprobatione*, 1, 1.
17 Ibídem, 1, 3.
18 Ibídem, 3, 35.

nopla (a. 680-681), VI de los ecuménicos, fué la ocasión que le saca al primer plano, introduciéndole en la Historia del Pontificado Romano. No menos de cuatro Cartas de San León II (682-683) y una de San Benito II (684-685) se dirigen a España con este motivo y prueban la autoridad del Romano Pontífice entrelazada con la trama de nuestra Iglesia. León II se dirige, en primer lugar, a los obispos españoles, les da las decisiones del concilio y les envía, por medio del notario regionario Pedro, una síntesis del mismo: la definición dogmática contra los Monotelitas, la aclamación y el edicto del Emperador; les intima, además, den a conocer los textos enviados y remitan ellos las firmas de todos los obispos, para que él, "que, aunque indigno—dice—tiene el lugar del Príncipe de los Apóstoles [19], puedo deponerlas en Roma ante el sepulcro de San Pedro". Este acto supone en el Pontífice la conciencia de su autoridad como ejecutor de las decisiones del concilio ecuménico, y la persuasión, al mismo tiempo, de gozar de un estado de posesión natural y tranquila.

Los mismos deseos se comunican al rey Ervigio, el conde Simplicio y al obispo Quírico [20]. El rey había de hacer llegar tales decisiones a todos los prelados, al clero en general y al pueblo. Encárgale también que todos los obispos las firmen.

Cuando estas Cartas llegaron a España, acababa de disolverse el concilio general XIII de Toledo, noviembre de 683. Reintegrados ya los obispos en sus respectivas diócesis, la proximidad del invierno, entre otras razones, impedía la convocación inmediata de otro concilio general. Medio más apropiado pareció al rey Ervigio, para ejecutar las intimaciones romanas, convocar por un edicto un concilio particular de los obispos de la provincia Cartaginense, con la asistencia de un vicario de cada una de las otras cinco provincias eclesiásticas. Allí se redactaría la contestación a la Carta del Papa, contestación que en sínodos provinciales aprobarían también las otras provincias. El edicto único resultante se enviaría a Roma y se promulgaría en todo el reino visigodo.

Reunióse, en efecto, el concilio de la Cartaginense, que fué el XIV de los toledanos. Leídas en él las Cartas pontificias y las Actas del VI concilio ecuménico, fueron éstas admitidas e incorporadas en la Colección canónica oficial.

Antes se estudió su conformidad doctrinal con los cuatro primeros concilios ecuménicos. Hoy se nos hace chocante esta

---

19 "Qui licet impares, vice tamen Apostolorum principis fungimur". En JAFFE, *Regesta Pontificum Romanorum*, n. 2.122.

20 En JAFFE, ibídem, n. 2.120, 2.121, 2.122.

escrupulosidad sobre la tal rectitud doctrinal, que *a priori* debía suponerse. Pero el no hallarse entonces tan claras en todos las ideas sobre la autoridad infalible de los Papas y de los concilios ecuménicos, y el peligro a exponerse a engaños en lo tocante a la autenticidad, explica de alguna manera el celo suspicaz de aquellos obispos españoles que velaban por la pureza de su Colección oficial.

Fué asimismo aprobada sin restricciones la definición dogmática contra los Monotelitas, con las firmas de los obispos y vicarios antes mencionados.

Esto era lo prescrito por Roma; y así hubieran quedado las cosas si el fervor de la ortodoxia en los obispos españoles no los hubiera impulsado a pasar adelante. La generosidad de su adhesión doctrinal al dogma antimonotelita les hizo redactar, por medio de San Julián de Toledo, una *Alocución* y un *Apologeticum fidei*. Aquélla, dirigida a toda la Iglesia, puntualiza admirablemente los términos del dogma. La distinción de las dos naturalezas y la recta atribución recíproca de operaciones, que los teólogos llaman "comunicación de idiomas", se desenvuelven en líneas y contornos magistrales. Se contiene en los cánones 8-11 del concilio XIV de Toledo. La formulación neta y segurísima sobre las propiedades de las dos naturalezas en la unidad de persona en Cristo, y sobre las dos voluntades con subordinación de la humana a la obediencia divina, arguyen la técnica consumada del teólogo toledano que presidía aquel concilio, en que se daba cuenta de la respuesta al Papa acerca de la condenación del monotelismo:

> ... praedicamus, brevi admodum definitione collecta, ut in una Christi filii Dei persona duarum naturarum individuas proprietates agnoscant, sicut indivisas atque inseparabiles, ita inconfusas et inconvertibiles permanere, unam deitatis, alteram hominis, unam qua ex Deo Patre est genitus,alteram qua ex Maria virgine generatur. Utraque ergo et generatio plena, utraque perfecta, nihil minus ex deitate habens, nihil imperfectum ex humanitate suscipiens, non naturarum geminatione divisus, non persona geminatus, sed plenus Deus plenusque homo absque omni peccato in singularitate personae unus est Christus. Unus igitur in utraque natura consistens et divinitatis signis effulget et humanitatis passionibus subiacet. Nec enim alter ex Patre alter ex matre est genitus, quum tamen aliter de Padre, aliter de matre sit natus: ipse tamen in utroque naturarum genere non divisus sed unus idemque et Dei et hominis filius, ipse vivit moriens, ipse moritur vivens, ipse impassibilis patiens, ipse passioni non subiacens, nec deitate succumbens nec humanitate passioni se subtrahens, habens ex deitatis natura non posse mori, habens ex humanitatis substantia et nolle et

posse mori, ex una immortalis habetur, ex altera mortalium conditione resolvitur, habens in aeterna divinitatis voluntate quod susceptum hominem sumeret, habens in suscepti hominis voluntate ut humana voluntas Deo subdita esset. Unde et ipse dicit ad Patrem: *Pater, non mea voluntas, sed tua fiat*: alteram videlicet ostendens voluntatem divinitatis qua susceptus est homo, alteram hominis qua obediendum est Deo [21].

El *Apologeticum fidei* se destinaba al Papa San León II; pero no le alcanzó en vida, y fué entregado ya a su sucesor Benedicto II; por eso el biógrafo Félix lo relaciona con este Papa: *Item Apologeticum fidei quod Benedicto Romanae Urbis papae directum est* [22].

Precisaba cuatro puntos: la existencia de un alma espiritual en Cristo, contra los Apolinaristas; el modo de presencia de Dios en las criaturas; la "comunicación de idiomas"; el número de sustancias en Cristo. El metropolitano de Toledo veía en el Monotelismo un brote de la herejía apolinarista, y contra él asestaba sus tiros, explayándose en precisiones sobre la voluntad en las personas divinas, y la unión y el número de sustancias en el Verbo encarnado.

Estas últimas ampliaciones ocasionaron los reparos de la crítica romana. Conocemos el hecho por la réplica o segundo *Apologeticum,* redactado por San Julián, e incluído en resumen en el concilio XV de Toledo: *Item aliud Apologeticum* —dice Félix—*de Tribus Capitulis, de quibus Romanae Urbis Praeses frustra visus est dubitare* [23]. Llamado universalmente *de los Tres Capítulos,* acaso por la frase estereotipada en la Historia sobre otra célebre controversia anterior, solamente trata, en el resumen que poseemos, de *dos* de los *cuatro* puntos suscitados por los reparos de Benedicto II. El Anónimo de Toledo, en la *Continuatio Hispana,* lo llamó "*de las tres sustancias*" [24].

---

21 Concilio XIV de Toledo, 8.

22 *Vita,* 8.

23 Ibídem.

24 "Eius (Egicani) in tempore librum de tribus substantiis, quem dudum Romae senctissimus Iulianus urbis regiae metropolitanus episcopus miserat et minus tractando papa Romanus arcendum indixerat ob eo, quod voluntas genuit voluntatem, ante biennio tandem scripserat, veridicis testimoniis in hunc concilium ad exaggerationem praefati principis Iulianus episcopus per oracula maiorum ea, que Rome transmiserat, vera esse confirmans, apologeticum facit et Rome per suos legatos eclesiasticos viros presbiterem, diaconem et subdiaconem eruditissimos in omnia dei servos et per omnia de divinis scripturis inbutos, iterum cum versos adclamatorios, secundum quod et olim transmiserat, de laude imperatoris mittit". *Continuatio Hispana,* 55.

El primer *Apologeticum* no ha llegado a nosotros: la sugerencia de Z. García Villada sobre la existencia de un fragmento del mismo, en el ms. de Ripoll, 49, fol. 137, hoy en el Archivo general de la Corona de Aragón, en Barcelona, ofrece una base tan exigua e incierta, que no creo pueda tomarse en consideración [25]. Por otra parte, no se ve bien que las partes de que consta el fragmento estudiado por el benemérito historiador respondan a las del *Apologeticum*, según se deduce de San Julián. Además, en el estudio paralelo aparece que no solamente la Sagrada Escritura, sino también el texto de San Isidoro, no se cita de la misma manera que lo citó el concilio XV de Toledo.

Dos puntos en él son dignos de atención: la frase "*voluntas genuit voluntatem, sicut et sapientia sapientiam*", y la afirmación de "*tres sustancias*" en Cristo. Ellas parecieron nuevas a los oídos del Papa Benedicto II, que había sucedido a León, también segundo de este nombre; y el Romano Pontífice exigió explicaciones de las mismas:

> Ad illa nos illico convertimus contuenda capitula, pro quibus muniendis ante hoc biennium beatae memoriae Romanus papa Benedictus nos litterarum suarum significatione monuerat... [26].

No era San Julián temperamento como para abandonar entre sospechas de heterodoxia ante Roma su prestigio de teólogo consumado y de Primado de la Iglesia española. Al punto redactó su segundo *Apologeticum*, elevado exponente de su erudición patrística, tan extensa como exacta. Presentóla al concilio XV de Toledo, y, aprobada por el mismo, que la hizo suya y engarzó en sus Actas, fué remitida a Roma.

> Sólo una lectura precipitada—decía—ha podido sospechar sentido heterodoxo en la frase "voluntas genuit voluntatem, sicut et sapientia sapientiam", como si nosotros la empleáramos, no según la esencia, sino según la relación en Dios, o según la comparación de la mente humana: "non secundum essentiam, sed aut secundum relativum, aut secundum comparationem humanae mentis... Nos autem non secundum comparationem humanae mentis, neque secundum relativum, sed secundum essentiam diximus: "Voluntas ex voluntate, sicut et sapientia ex sapientia. Hoc enim est Deo esse quod velle, hoc velle quod sapere, quod tamen de homine dici non potest" [27].

---

25 Cf. *Historia eclesiástica de España*, 2, 2, Madrid, 1932, p. 333-338.

26 Concilio XV de Toledo, en F. González, *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae*, 1, Madrid, 1808, col. 541.

27 Ibídem, col. 541.

Y con pulso firme y segurísimo deslinda los términos de la verdad y del error entre la sutileza de estas cuestiones. La lógica, segura de su paso, se caldea, y el tono sube en el decurso del razonamiento. El final de esta primera parte lo dicta ya el despecho:

> Hic iam quisquis est sapiens manifeste intelligit non nos hic errasse, sed illos forsan incuriosae lectionis intuitu fefellisse, quia quod a nobis est secundum essentiam dictum, illi secundum comparationem humanae mentis positum putaverunt [28].

Y, enardecido con el triunfo de sus conclusiones victoriosas y con la indignación de verse tildado de innovador en doctrina, prosigue acremente el Primado toledano:

> Ad secundum quoque retractandum capitulum transientes, quod idem papa incaute nos dixisse putavit, tres substantias in Christo Dei Filio profiteri, sicut nos non pudebit quae sunt vera defendere, hinc forsan quosdam pudebit quae vera sunt ignorare. Quis enim nesciat unumquemque hominem duabus constare substantiis, animae scilicet et corporis?" [29].

San Cirilo, San Agustín y "el egregio Doctor Hispalense" demuestran las tres sustancias en Cristo: la divina, el cuerpo y el alma; y aun en la misma Escritura están explícitamente consignadas. Sigue, en corroboración de lo dicho, una vigorosa argumentación escriturísticopatrística.

El colofón es un estallido final de amargo desenfado y malhumor:

> Si después de esta demostración—dice—, en todo conforme con los dogmas de los Padres, todavía no se dan por satisfechos, no hay por qué continuar la disputa. Fijando con paso firme nuestra planta en las pisadas de los mayores, brillará nuestra respuesta por juicio divino ante los amadores de la verdad, aunque los émulos ignorantes nos tachen de indóciles [30].

Este es el episodio tan traído y llevado por los historiadores que tratan de esclarecer las relaciones entre Roma y la

---

28 Ibídem, col. 543.

29 Ibídem.

30 "Iam vero, si post haec et ab ipsis dogmatibus patrum quibus haec prolata sunt in quocunque dissentiunt, non iam cum illis est amplius contendendum; sed maiorum directo calle inhaerentes vestigiis, erit per iudicium divinum amatoribus veritatis responsio nostra sublimis, etiam si ab ignorantibus aemulis censeatur indocilis". Ibídem, col. 549.

Iglesia visigoda. La solución dada en Toledo es recta si se atiende a su contenido doctrinal. La frase "*voluntas genuit voluntatem, sicut sapientia sapientiam*" es expresión precisa y exacta de uno de los misteriosos arcanos de la Trinidad. La afirmación de las "*tres sustancias*" en Cristo, entendida, como no podía menos de entenderse en una fórmula antiapolinarista, en el sentido ortodoxo de sustancias incompletas, por lo que toca al cuerpo y alma en el hombre, es también exacta, y aun feliz para combatir el docetismo y el apolinarismo. Sólo podría notársele el inconveniente de colocar en el mismo plano de expresión la sustancia completa de la naturaleza divina y las otras dos incompletas del cuerpo y el alma en el hombre [31]. Un siglo más tarde, los Padres del concilio de Francfort (a. 794) se abstendrán de ella, al refutar a los adopcionistas españoles [32]. No es extraña, pues, según esto, la acogida benévola que la respuesta de San Julián obtuvo en Roma. Hacia el 754 la refleja así el Anónimo de Toledo:

> Quod Roma digne et pie recepit et cunctis legendum indicit: et summo Imperatori satis acclamando: *Laus, tua, Deus, in fines terrae,* cognitum facit. Qui et rescriptum domino Iuliano per supra fatos legatos satis cum gratiarum actione honorifice remittit, et omnia, quaecunque scripsit iusta et pia esse depromit [33].

Por mucha sordina que haya que poner al estruendo panegirista de estas satisfacciones españolas, siempre quedará una sustancia de realidad en el hecho: la aprobación fundamental que al fin dió Roma a la actitud de los obispos toledanos. Esto en cuanto al contenido.

Pero otro fallo hay que dar al tono sacudido del Primado de Toledo; y en él fijan singularmente su vista los autores que hablan de nacionalismo español en la Iglesia visigoda.

El historiador protestante Francisco Görres, autor de una monografía muy consultada sobre San Julián de Toledo, habla de rebeldía a la Santa Sede [34]. El sabio benedictino P. Bonifacio Gams, altamente benemérito de la historia eclesiástica de España, señala en el episodio una pendiente acusada hacia el cisma: "El camino emprendido por Julián—dice—llevaba directamente al cisma, a la ruptura con Roma; y al cisma de Oriente hubiera seguido el del Occidente, si Dios, en

---

31 Véase J. TAILHAN, *Anonyme de Cordoue,* p. 126; J. MADOZ, *Le Symbole du XIe concile de Tolède,* Lovaina, 1938, p. 88-90.

32 En *Monumenta Germaniae Historica, Concilia,* 2, 1, p. 142.

33 *Continuatio Hispana,* 55.

34 *Der Primas Julian von Toledo,* en ZeitschrWissTheol, 46, 524-553.

sus ocultos y acatables juicios, no hubiera entregado al pueblo y a la Iglesia de los visigodos en manos de sus enemigos"[35]. Hefele, el historiador de los concilios, tilda de poco delicada la respuesta[36]. Duchesne, con el peso universalmente reconocido a su autoridad científica, sostiene:

> Hubo una Iglesia nacional franca, una Iglesia nacional visigoda; ésta más centralizada, más estrechamente unida al Estado; aquélla siempre algo dividida, gracias a las perpetuas particiones del territorio entre los Príncipes merovingios y a la ausencia de toda capital religiosa o política[37].

Leclercq, por su parte, afirma que en este caso el Papa y sus teólogos fueron despachados a cajas destempladas. "menés tambour battant"[38].

Diametralmente opuesta es la posición de Flórez, del fervoroso panegirista de España, el jesuíta Julio Tailhan, y de Marcelino Menéndez y Pelayo. Según el P. Tailhan, las frases enconadas del segundo *Apologeticum* de San Julián no apuntan al Papa mismo, sino a ciertos españoles descontentadizos, "espíritus malévolos y quisquillosos, que persistían en tachar de temeraria una doctrina aprobada por todos los amantes de la verdad"[39].

E. Magnin, en su hermosa monografía sobre la Iglesia visigoda[40], Z. García Villada[41], y, recientemente, Manuel Torres[42], matizan más el juicio, como ya antes lo había hecho Vicente de la Fuente[43]; y, lamentando la escasez de relaciones entre Roma y España, y más aún la dureza de expresión de ciertos documentos, están muy lejos de admitir el nacionalismo semicismático imputado a nuestra Iglesia por algunos extranjeros.

Desde luego, la solución del P. Tailhan nos parece ingeniosa y dictada por el cariño a España, que agradecemos, más que fundada en el sentido de los documentos. Muy otra es, en efecto, la impresión que deja la lectura imparcial del concilio XV de Toledo. Si solamente se trataba de algunos des-

---

35 P. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 2, 2, p. 237.
36 Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, 3, p. 554.
37 *Origines du culte chrétien*, París, 1908, p. 40-41.
38 *L'Espagne chrétienne*, París, 1906, p. 352.
39 *Anonyme de Cordoue*, p. 126.
40 *La discipline de l'Eglise wisigothique au VII^e siècle*, París, 1912, p. 23-31.
41 *Historia eclesiástica de España*, 2, 1, p. 159-160.
42 *Historia de España*. Dirigida por R. Menéndez Pidal, 3, *España visigoda*, Madrid, 1940, p. 275.
43 *Historia eclesiástica de España*, 2, Madrid, 1873, p. 368-370.

contentos españoles, clérigos de segunda fila, ya que los obispos eran los miembros del concilio allí reunidos, no hubieran revestido tal solemnidad las apelaciones de la asamblea toledana a la tradición, al amor de la verdad, al juicio de Dios. El espíritu enérgico de San Julián parece tener ante sí una gran autoridad, a la cual trata de reducir al conocimiento de la verdad y de su justicia, remitiéndola solamente al juicio de Dios en caso contrario; no a ciertos súbditos, sobre los cuales podía descargar el peso de su poder y el del concilio, suprema potestad eclesiástica dentro de España. El Primado de Toledo señala a los teólogos romanos sin duda alguna [44].

Pero el tropiezo se originó solamente de una mala inteligencia, vivamente sentida por los españoles y expresada en términos de excesiva dureza y amargura. El hecho mismo de dar oídos a las quejas de Roma y enviar las aclaraciones exigidas, es un reconocimiento práctico de su autoridad. El tono de la respuesta es censurable; pero no arguye una actitud fundamental de rebeldía.

La Iglesia española tenía conciencia de su posición privilegiada entre todas las del Occidente en el siglo VII. Preservada, casi la única, de la decadencia general, sentía en sus venas el latir de su juventud desde la reciente conversión de Recaredo, fomentada por una recia organización político-religiosa. Sus figuras prominentes en las letras, la cadena gloriosa de sus concilios, su legislación canónica y civil, llamada a ser oráculo de consulta de las escuelas medievales, todo ello creaba un ambiente de seguridad y confianza autónoma que respaldaba el criterio de sus decisiones.

El peso de esta tradición gloriosa se hacía sentir en los obispos españoles, y el reconocimiento del propio mérito ahuecaba su voz y ponía en su tono vibraciones sacudidas y malhumoradas. Y si, como en el presente caso, el medio transmisor era un Julián de Toledo, generosamente arrogante y bien dotado, no es extraño que el mensaje acusara todas las amplitudes y variaciones de la caja de resonancia.

En conclusión, existió, sin duda, pero tal vez se ha exagerado, cierta actitud de reserva de la Iglesia visigoda ante Roma. En medio de una adhesión sincera al Primado Romano en toda la vida y manifestaciones eclesiásticas, conscientemente apoyadas por la doctrina de sus Padres más emi-

---

44 Una detallada exposición del episodio puede verse en A. C. VEGA, *El Pontificado y la Iglesia española en los siete primeros siglos*, El Escorial, 1942, p. 110-141, en la cual se nota cierto esfuerzo por querer desviar del Pontífice la invectiva de San Julián.

nentes, es innegable la escasez de documentación que en aquel siglo se observa como intercambio efectivo de relaciones entre la Iglesia española y Roma, y es innegable también el tono desabrido en esta actuación de San Julián. Los episodios que hemos descrito, sin tacha en su contenido, debieran haber sido razonados con una mayor dosis de sumisión y respeto en su exteriorización. Pero en la crítica de algunos autores modernos tal vez no se han tenido en la debida consideración las circunstancias de los tiempos, para tildar a la Iglesia española del siglo VII de "nacional" y lindante con el cisma. Hoy censuraríamos en toda su crudeza una actitud semejante de una Iglesia particular con el Romano Pontífice; pero al dar el mismo fallo a la Iglesia visigoda, sin atender al medio ambiente antes descrito, se corre el peligro de proyectar una ideología y mentalidad modernas a otras épocas lejanas, sin matizar las diferencias de distancia y de tiempos, con riesgo de incurrir en un género de anacronismo en crítica histórica.

En los días en que se redactó el Símbolo del concilio XVI de Toledo, conservábase todavía el recuerdo de estas querellas: los términos "catholicae fidei veridici cultores" y "catholicum dici" de sus artículos 28 y 29 son ecos rezagados de aquella contienda [45], que tratan de subrayar la ortodoxia de la posición toledana.

Pero la exposición de las doctrinas de San Julián, detenidamente redactada en los mismos, ha olvidado ya estridencias hirientes y despechadas. Más aún, la feliz innovación que el Símbolo introduce en la antigua fórmula, revela una actitud generosa que impone un leve correctivo a la anterior vaguedad, y aquilata más y más la formulación dogmática. La frase del Símbolo XVI "voluntas Pater genuit Filium voluntatem", en lugar de la antigua, más imprecisa, "voluntas genuit voluntatem", es una nueva etapa hacia la formulación escolástica definitiva: "Pater, qui est voluntas, genuit Filium, qui est voluntas".

*Liber prognosticorum futuri saeculi,* dedicado a Idalio, obispo de Barcelona, a quien va dirigida su Carta introductoria, así como la respuesta del amigo. Por el contenido de esta correspondencia venimos en conocimiento del plan y elaboración de la obra. Es fruto de un diálogo entre los dos amigos, tenido en la Dominica de Pasión del año 688. Al fin de ese mismo año debió de terminarse el escrito. Félix lo describe exactamente:

---

45 Cf. J. Madoz, *El Símbolo del concilio XVI de Toledo,* Madrid, 1946, p. 67-71.

> Librum prognosticorum futuri saeculi ad beatae memoriae Idalium episcopum directum, habentem in capite epistolam, quae ipsi est directa, et orationem. Cuius codicis opus discretum in tribus libris habetur. Ex quibus primus, de origine mortis humanae est editus: secundus, de animabus defunctorum, quomodo sese habeant ante suorum corporum resurrectionem: tertius, de suprema corporum resurrectione [46].

Obra dogmática, en tres libros, es el primer tratado *De novissimis* que conocemos, del género de las *Sentencias,* elaborado con autoridades patrísticas: "*In quo*—dice él mismo a Idalio—*non mea sed maiorum exempla doctrinamque reperies*", de rápida y brillante fortuna en la Edad Media [47]. Penetrado de lo mejor que pudo hallarse sobre el tema en la tradición patrística, sus principales testimonios son San Cipriano, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio Magno, Julián Pomerio, etc. Las citas se comentan ampliamente. Su último pensamiento es el que también cierra como bello colofón la *Ciudad de Dios,* de San Agustín:

> Ibi vacabimus et videbimus: videbimus et amabimus: amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Numquid alius est noster finis, nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis? [48].

La Carta dedicatoria a Idalio, íntima, reminiscente, evocadora de momentos de efusiva y religiosa amistad, es un buen espécimen del estilo exuberante y elaborado de San Julián:

> Diem illum clara redemptorum omnium exceptione perspicuum, quo praesenti anno pariter in urbe regia positi, passionis dominicae festum festivo cordium ardore suscepimus, quis recolendum dignis valeat affectibus explicare? Illo tunc actum est, ut congrua tantae festivitatis silentia expetentes, remotiorem secreti locum intraremus. Illic divinae passionis compluendi imbribus, discretis ambo stratibus lectulorum excipimur, ubi dum aeternae lucis spiculo communius tangeremur, sacra lectio in manibus sumpta est. Lectum est in diurno silentio. Dominicae tunc passionis secreta, congestis Evangeliorum concordiis, scrutabamur. At ubi ventum est ad quemdam lectionis desiderabilem locum, quem nunc recordari non valeo, concutimur, gemimus, suspiramus. Sublime quoddam iubilum in nostris mentibus nascitur, et subito in quamdam contemplationis arcem pertrahimur [49].

---

46 *Vita,* 7.

47 Véase sobre ella J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle,* Lovaina, 1914, p. 143s. y 286.

48 *Liber prognosticorum,* 3, 62.

49 *Epistola ad Idalium.*

> ... His ergo ferculorum dapibus invitati, coepimus inter nos quaerere, quomodo se habeant animae defunctorum ante illam ultimam corporum resurrectionem, sicque collatione mutua nosceremus quid futuri post hanc vitam essemus: ut vivaciter et veraciter de hoc negotio cogitantes, tanto certius praesentia fugeremus, quanto futura perscrutantes nosceremus avidius.
>
> ... Quod totum sub uno volumine in tribus libris fere constituens, hoc principaliter huic vocabulum libro dedimus, ut ex meliore et maiore parte Προγνωστίκων *futuri saeculi* appelletur. In quo tamen non mea sed maiorum exempla doctrinamque reperies; et tamen, si alicubi parum aliquid vox mea insonuit, non aliud quam quod eorum libris legisse me memini, proprio stilo conscripsi [50].

Con esta obra se relaciona la confusión existente en algunos historiadores medievales entre Julián de Toledo y Julián Pomerio. Así, por ejemplo, Rodrigo Jiménez de Rada [51], copia, según su costumbre, un párrafo del Anónimo de Toledo, en la *Continuatio Hispana,* n. 50, intercalando, como lo hace en otras ocasiones, la descripción de los concilios XIII y XIV de Toledo, que no traía el Anónimo, para insertar a la letra al final el elogio que éste contiene de San Julián: "In cuius tempore iam Iulianus episcopus, *dictus Pomerius,* ex traduce Iudaeorum, etc." [52]. La sola variante personal que aquí añade es el apodo, después del nombre del Primado de Toledo: "dictus Pomerius".

No fué D. Rodrigo el inventor del equivocado apodo: lo contiene ya el obispo de Oviedo, Pelayo (a. 1101-1129), al enumerar varias Crónicas, entre mil equivocaciones: "... a praedicto rege Bambano usque ad catholicum Pelagium regem Gothorum, beatus Iulianus Pomerius Toletanae sedis archiepiscopus" [53]. En el manuscrito más antiguo del relato acerca del relicario de Oviedo, debido al mismo obispo Pelagio [54] se contiene también: "Extra arcam ipsam habentur corpora... et sancti Iuliani pomerii qui arcam ipsam a Toleto Ovetum transtulit [55].

Afirma Flórez que el testimonio de Pelayo es el más antiguo que ha visto para esta apelación, y concluye: "... y es bellísimo origen para prueba del poco conocimiento con que se empezó a dar a San Julián este apellido" [56]. Sin embargo,

---

50 Ibídem.

51 *De rebus Hispaniae,* 3, 13.

52 Ibídem; puede compararse con la *Continuatio Hispana,* 50.

53 En Flórez, *España Sagrada,* 4, p. 200.

54 Cf. D. de Bruyne, *Le plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo,* en AnalBoll 45, 1927, 93-96.

55 Ibídem, p. 95.

56 *España Sagrada,* t. 5, p. 300.

mucho antes del siglo XII se halla ya el apellido "Pomerio" adosado al nombre del arzobispo de Toledo.

En su obra *Adversus Elipandum* alude Alcuino, entre otras autoridades españolas, a San Julián con estas palabras:

> Iuliani quoque Pomerii Prognostica ex sanctorum floribus collecta Patrum consideravimus, nec ibi aliquid huius vestrae invenimus sectae depictum [57].

El error se transmitía en las inscripciones de varios códices de los *Prognostica*, como consta por los Catálogos siguientes: San Riquier (s. IX), Bobbio (s. X), Lindisfarne (1095) y Reading (s. XII ex.) [58].

Laistner conjetura que una fuente del error pudiera haber sido el hecho de que Pomerio dedicó su libro *De vita contemplativa* a un cierto obispo Julián, de sede incierta, el cual prelado pudo identificarse con Julián Pomerio. En el ms. 202 de Cambrai (s. X), el tratado que comienza al folio 69 se encabeza: "Incipit prologus libri Prosperi ad Iulianum Pomerium" [59].

La frecuencia con que en los códices de San Julián de Toledo se le ve endosado el extraño apelativo arguye que trae su origen ya de antiguo. A ello pudo influir también la siguiente coincidencia: la obra de Julián Pomerio, que debió de correr en la alta Edad Media con el título de *Prognosticon*: "Alios quoque tres Prognosticos de futurae vitae contemplatione" [60]. Añádase a esto que el Primado de Toledo en su escrito cita varias veces al africano con el nombre entero de "Julián Pomerio". Base suficiente para que la incuria distraída de algún copista medieval fijara inconscientemente el apodo al obispo toledano.

> Liber de contrariis quod graece Αντικειμένων voluit titulo adnotari, qui in duobus divisus est libris: ex quibus primus dissertationes continet Veteris Testamenti, secundus Novi [61].

Es un estudio de armonización o concordia entre los pasajes aparentemente contradictorios de la Escritura, obra que

---

57 *Adversus Elipandum*, 2, 8.

58 Cf. G. BECKER, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bona, 1885, n. 11, 141-142; 32, 568; 72, 26; *English Historical Review*, 3, 1888, 121.

59 M. L. W. LAISTNER, *The treatise "De vita contemplativa" and its Mss, en Miscellanea G. Mercati*, 2, 348.

60 Cf. HONORIO, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 3, 14. Cf. FLÓREZ, *España Sagrada*, t. 5, p. 300.

61 *Vita*, 9.

sigue una tradición antigua patrística y que Julián bautizó con nombre griego, tomándolo probablemente de las *Etimologías* isidorianas [62]. Brilla en sus soluciones la vasta cultura y penetrante ingenio del autor.

Su autenticidad está firmemente establecida, a pesar de que se atribuye a Bertario, monje de Monte Casino, en algún códice, como se ve por la *Crónica* de León de Monte Casino [63]. La razón del equívoco está en que se adjudicó a Bertario la obra que él solamente había ordenado copiar: era el cód. Casin. 187, del s. IX; el error se formó en el siglo XI [64]. Pero la tradición a favor de San Julián persiste firme a toda prueba.

Además del testimonio de Félix, de mayor excepción, hay citas antiguas que merecen todo crédito, como la del abad Sansón (810-890), suma autoridad en los monasterios de Córdoba del siglo IX, que en su *Apología contra Hostegitium*, 1, 2, 27, 6, cita pasajes de esta obra con el nombre de Julián, "Beatus Iulianus" [65]. De fines del siglo VIII es la Carta de Tuseredo al obispo de Asturias Ascárico, en la cual la cita se precisa, con el título de la obra y la distinción entre San Julián y Pomerio:

> Illi vero qui contradicunt dicentes: *Nemo ascendit in caelum, nisi qne descendit de caelo filius hominis,* legant librum beati Iuliani, non Pomerii, sed Toletani, qui vocitatur *anticimena,* qui patratus de his rebus quae contraria in Scripturis resonant, sed non contraria ab his qui vigili sensu Scripturam, si mundam inquirunt, inteligenda sunt, sicut plura quae istis latet: et tunc tacere studeant et non loqui quae nesciunt. Si *anticimena* abest, currant ad Augustinum, etc. [66].

Del siglo IX también es un curioso fragmento contenido en el ms. 384 de Monte Casino, con la referencia expresa a "prefecto (tal vez *praefato*) Iuliano in libro Anticimen[on]":

> *Non bibam amodo de hoc genimine vitis...* Et in alio loco dicit Apostolus: *qui cum ipso manducavimus et bibimus* postquam resurrexit. Hic locus contrarius videtur, sed ita solvitur a prefecto Iuliano in libro *Anticimen[on]*.

---

62 *Etimologías*, 2, 31: "Contrariorum genera quatur sunt, quae Aristoteles Αντικειμένων id est opposite vocat, propter quod sibi velut ex adverso videntur obsistere ut contraria; nec tamen omnia quae opponuntur sibi contraria sunt, sed omnia a contrario opposita sunt".

63 En MonGermHist, *Scriptores*, t. 7, p. 602.

64 Cf. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, parte primera, Munich, 1911, p. 132-133.

65 Cf. Flórez, *España Sagrada*, t. 11, p. 512.

66 ML 99, 1.238 D.

Verum est quod Dominus postquam hunc sermonem dixit etc. [67].

Las autoridades patrísticas de los Αντικειμένων explícitas unas veces, implícitas otras, son, más o menos, en este orden: Agustín, Gregorio M., Jerónimo, Orígenes, Ambrosio, Vigilio de Tapso (?) = el autor anónimo del libro XII *De Trinitate*, que San Julián cita bajo el nombre de San Agustín. De Gregorio M. cita muchos fragmentos de las *Homilías a Ezequiel*, que tan raramente aparecen en los anteriores Padres visigodos: había precedido recientemente el viaje de Tajón a Roma, de donde trajo el obispo de Zaragoza esta obra principalmente [68].

*Vita S. Ildephonsi* o *Beati Ildephonsi elogium*, no mencionada por Félix, pero abundantemente atestiguada por la transmisión manuscrita; biografía y apreciación valiosa de la personalidad de su predecesor. Es un importante capítulo de la obra *De viris inlustribus*, que, como patrimonio de familia, se iba transmitiendo desde San Isidoro, a través de varios autores españoles, y enriqueciéndose con adiciones sucesivas. Después de San Jerónimo y de Genadio (siglos IV-V), hasta Sigeberto de Gembloux († 1112), todo lo que nos queda de género tan precioso para la historia de la literatura antigua y medieval se debe a plumas españolas: San Isidoro, San Braulio, San Ildefonso, San Julián, San Félix...

A la recensión más pura, la de los códices más antiguos, se han interpolado algunas adiciones posteriores, como la de la fuga de Ildefonso de la casa paterna [69].

*Ars grammatica, poetica, rhetorica*, tampoco consignada por Félix, pero colocada bajo el busto de Julián por la paleografía medieval, y confirmada en su autenticidad por una multitud de síntomas españoles [70]. De tanto interés para el estudio de la cultura medieval como las mismas *Etimologías* isidorianas. Valorada acaso por la historia antigua en el último puesto de su apreciación, en razón de su materia profana, es hoy día la obra más interesante de Julián para los filólo-

---

67 En A. AMELLI, *Miscellanea Geronimiana*, Roma, 1920, p. 176-177. Trátase de un florilegio patrístico, *Sententiae sanctorum Patrum*.

68 Cf. J. MADOZ, *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma*, en *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, Gembloux, 1951, p. 345-360.

69 Cf. J. MADOZ, *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera*, Madrid, 1943, p. 12-15.

70 Véanse los documentados estudios de C. H. BEESON, *The ars grammatica of Julian of Toledo*, en *Studi e Testi*, 37, 1924, p. 50-70. B. CAPELLE, BullAncLittChretLat, 1, n. 364, y E. DEKKERS, *Clavis Patrum Latinorum*, Brujas, 1951, n. 1.266 y 1.555, la tienen por dudosa.

gos, por su valor de documento pedagógico de la época, como indicio de la cultura ambiente, como florilegio único de ciertos textos ejemplares.

Escrita en los días de Ervigio (a. 680-687), cuyo nombre ilustra uno de los ejemplos[71], lleva en esta alusión histórica delimitada la fecha de su elaboración.

Desarrollando el contenido disciplinar que indica su título, conserva un mosaico de extractos y ejemplos derivados de los antiguos gramáticos. Basada sobre la *Gramática* de Donato, refleja numerosas dependencias de Máximo Victorino, Malio Teodoro, Pompeyo, Audax e Isidoro, con reminiscencias de Varrón y otros, con muchísimas citas literarias, no pocas de autores por otra parte desconocidos, y que Julián aduce por cuenta propia. Los versos son en gran parte de Eugenio de Toledo, de Prudencio, Sedulio y Ambrosio. La forma diagonal, catequística, en que está redactada, es imitación de Victorino y Audax, y fué a su vez imitada por Aldhelmo en su *Epistola ad Acircium* (685-705), es decir, hacia la segunda década de su composición[72]. Del mismo modo, por Beda, en su *De schematibus et tropis,* que, según Plummer[73], se escribió entre el 691-703[74].

H. Keil[75] publicó algunos *Excerpta,* en parte inéditos. W. M. Lindsay editó críticamente en 1922 *De vitiis et figuris*[76], que se ha considerado como una tercera parte de la *Ars Grammatica.* No es enteramente cierta su autenticidad: Lindsay sugiere si no será una publicación póstuma, exposición de notas tomadas de la enseñanza de San Julián[77].

El Catálogo de Félix contiene todavía varios números que para nosotros son, por desgracia, títulos vanos, al no conservarse ya las obras correspondientes. Enumeremos sus epígrafes, mencionando las tentativas de la crítica en la identificación de algunos números.

---

71 "Domni Ervigii regis", *Ars Grammatica,* 2. 36.

72 M. MANITIUS, *Sitzungsberichte d. k. Akad. d. Wiss.* CXII, Viena, 1886, 597, 633, y *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* p. 132.

73 *Baedae opera historica,* 1, Oxford, 1896, p. CXLV. Cf. H. BEESON, *The ars grammatica of Julian of Toledo,* p. 56.

74 Cf. H. BEESON, op. cit., p. 56-58.

75 *Grammatici latini,* 5, 317-324; 7, p. CCIV-CCXXXIX.

76 M. W. LINDSAY, *Julian of Toledo "de vitiis et figuris"*, Oxford, 1922.

77 Véase G. FUNAIOLI, *De Giuliano Toletano,* en "Rivista di filologia", 39, 1911, 42-79, y H. BEESON, op. cit.

> Item librum responsionum ad quem supra directum in defensionem canonum et legum, quibus prohibentur christiana mancipia dominis infidelibus deservire [78].

Registrado inmediatamente después del *Liber Prognosticorum,* estaba, como él, dedicado a Idalio, obispo de Barcelona. Con la designación "dominis infidelibus" alúdese sin duda a los judíos. Todavía en el siglo XII existía en Cluny un manuscrito: *Responsoria sancti Iuliani* [79].

> Item libellum de remediis blasphemiae cum epistola ad Adrianum Abbatem [80].

En 1907 [81] publicó Dom Morin un estudio en el que creía identificar el escrito de San Julián con un tratado contenido en un solo códice de la Biblioteca Casanatense, B. IV. 18; actualmente, 641, fol. 184-187 b, que copió Zacagni y publicó Mai [82], y después Migne [83]: *Tractatus. Utrum animae de humanis corporibus exeuntes mox deducantur ad gloriam vel ad poenam, an exspectent diem iudicii sine gloria et poena.* Más tarde el P. Z. García Villada trató de confirmar estas conclusiones [84].

Sin duda que el nombre prestigioso de Dom Morin contribuyó a la aceptación que obtuvo su estudio entre los críticos. Sin embargo, ingenuamente he de confesar que no se me hacen muy probativos sus razonamientos. Mucho más que a San Julián, el tratado Anónimo se acerca a Tuseredo, el monje cordobés del siglo VIII, de que hablábamos poco ha, en su correspondencia con Ascárico, obispo de Asturias. Y de tal suerte que el orden de derivación sea: Tuseredo-Anónimo.

En efecto, el primer problema que se propone resolver Tuseredo recuerda instintivamente el que reproduce el Anónimo:

---

78 *Vita,* 7.

79 L. DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* 2. 479, 523

80 *Vita,* 8.

81 G. MORIN, *Un écrit de S. Julien de Tolède considéré à tort comme perdu,* en la RevBén 24, 1907, 407-411.

82 *Scriptorum veterum nova collectio,* 7, 1833, p. 264-270.

83 ML 96, 1.379-1.386.

84 Cf. Der Katholik, 1909, 4 ser., 39, p. 363-372; *Historia eclesiástica de España,* 2, 2, Madrid, 1933, p. 267-274.

| *Tuseredo* | *Anónimo* |
|---|---|
| 1. Quod ante adventum mediatoris Dei et hominis omnes et boni et mali ad inferni claustra descenderint [85]. | Veritatis igitur scriptu r a m sequentes, ostendamus primo, si placet, ante adventum mediatoris in carnem omnes reprobos omnesque electos ad infernum descendisse [86]. |

Es verdad que puede señalarse una fuente acaso común, en San Gregorio M., a quien cita Tuseredo:

> Quod ante adventum mediatoris... descenderint F. Gregorius in libris Moralium sic loquitur: "Omnis homo, quamvis mundae probataeque vitae fuerit, ante adventum mediatoris Dei et hominis ad inferni claustra descendere dubium non est [87].

Pero Tuseredo es quien directamente cita a Gregorio, y hasta con el título de la obra de los *Morales;* él, tomando por base un inciso de Gregorio, forma la frase entera de "omnes boni et mali", que no está en Gregorio, y que equivalentemente copia el Anónimo "omnes reprobos omnesque electos". El Anónimo no cita a Gregorio. Parece, pues, que el orden es: Gregorio-Tuseredo-Anónimo.

A continuación, el Anónimo atiende a otro problema que no entra en el estudio de Tuseredo. Sin embargo, muy pronto se halla otra dependencia idéntica a la que acabamos de señalar. Ambos escritores tocan un punto que se repite en aquellos siglos de la Iglesia visigoda, siguiendo a San Gregorio M.: que el Señor en la bajada a los infiernos libertó solamente a los justos. Es cabalmente el 2.° de los problemas de Tuseredo, que se roza con un párrafo del Anónimo:

| *Tuseredo* | *Anónimo* |
|---|---|
| Quod electorum animas solummodo ab inferni claustra eruit, non reproborum, sanctus ipse Gregorius in his dictis Moralium loquitur: "Non enim ab inferno rediens Dominus electos simul et reprobos traxit... Per Oseam prophetam Dominus dicit: *ero mors tua, o mors, ero morsus tuus, inferne...* Quia ergo in electis suis funditus Dominus occidit mortem, mors | ... Dei F i l i u s... suos inde tantum reduxit, sicut ipse per Oseae longe ante praedixit: *Ero mors tua, o mors; ero morsus tuus, inferne.* In quibus profecto verbis solerter pensandum est; quia Redemptor n o s t e r mortem quidem funditus occidit, sed nimirum in parte quam ipse glutivit; caeterum, mors in parte quae remansit, permansit. Dicatur igitur: *ero mors* |

85 ML 99, 1.235.
86 ML 96, 1.380.
87 ML 99, 1.235.

mortis exstitit; quia vero ex inferno partem abstulit partemque reliquit, non occidit funditus, sed momordit infernum. *Ero*, inquit, *mors tua, o mors*, id est, in electis meis te funditus perimo. *Ero morsus tuus, inferne*, quia sublatis eis te ex parte transfigo [88].

*tua, o mors*, ac si diceretur, in praeda quam capio te funditus interimo. *Ero* morsus tuus, inferne, hoc est, non te totum deglutio, sed partem ex te mordens consummo [89].

De nuevo el Anónimo, sin nombrar a San Gregorio, utiliza el pasaje exactamente que, nombrándolo, y al mismo propósito de argumentación, aducía Tuseredo. Parece confirmarse el mismo orden de derivación antes señalado.

A San Jerónimo da Tuseredo el título de "*Iheronimus bethlemiticae ecclesiae doctor et presbyter*" [90]; y el Anónimo: "*Bethlemiticus Hieronymus*" [91].

Por todo lo expuesto creo que lo más prudente es tener todavía por Anónimo el tratado publicado por Mai. La alusión de Alcuino, en su Epist. 139, al mismo, señalaría, a mi modo de ver, la novedad de su aparición a fines del siglo VIII: "*Nunc* iterum *antiquus serpens* de dumis hispanici ruris, et de speluncis *venenatae* perfidiae contritum, non Herculea sed evangelica clava, caput relevare conatur, et prioribus nequitiae populis nova maledictionis toxica immiscere... Est quoque in quibusdam clancula dubitatio: *an animae sanctorum apostolorum et martyrum aliorumque perfectorum ante diem iudicii in caeleste recipiantur regnum*" [92].

Que Alcuino aluda al problema expuesto en el Anónimo, se ve por las coincidencias con el comienzo de éste: "*Serpens ille veternosus*, qui dudum contra catholicam fidem haereticorum linguas exacuit, nunc quoque cuiusdam Arseniotis labia, erroris sui *veneno* infecta, post illorum perenne silentium, ad redivivas blasphemias aperire satagit. Insibilans enim per eundem submurmurat virum, si tamen res ita se habet ut de illo fama vulgavit, *quod ante novissimum examinis diem nullus electus regna caelorum, nullus reprobus loca penetret inferorum*" [93].

Las palabras "de dumis hispanici ruris" señalan evidentemente a España, como campo de estos errores. La nota de actualidad "nunc" palpitante en la alusión de Alcuino revela

88 ML 99, 1.236.
89 ML 96, 1.383.
90 ML 99, 1.238.
91 ML 96, 1.379.
92 ALCUINO, *Epist.* 139, en MonGermHist, Epist. 4, p. 221.
93 ML 96, 1.379.

una controversia reciente en sus días. Por lo mismo, la controversia contenida en el autor Anónimo, coincidente con la de la correspondencia de Tuseredo, se fija, según estas coordenadas de tiempo y espacio, en la segunda mitad del siglo VIII en España. ¿Quién será el autor del escrito anónimo? En conclusión el *Liber de remediis blasphemiae* de San Julián no se ha hallado todavía.

> Item librum carminum diversorum in quo sunt hymni, epitaphia atque de diversis causis epigrammata numerosa [94].

El discípulo de Eugenio de Toledo, y que tanta erudición de los antiguos poetas ostenta en las citas y ejemplos de su *Ars grammatica,* se ejercitó también en este género de himnos y epigramas, tan del agrado de los obispos visigodos. Los esfuerzos ingeniosos de los *Falsos Cronicones* en reemplazar tan sensible pérdida [95], prueban, a su manera, el valor que en aquéllos se suponía.

> Item librum plurimarum epistolarum. Item librum sermonum, in quo est opusculum modicum de vindicatione domus Dei et eorum qui ad eam confugiunt [96].

Tal vez a alguna de estas obras pertenezcan dos pensamientos que nos ha conservado el Epistolario de Alvaro de Córdoba, y que no se hallan en los otros escritos conocidos de San Julián:

> Insani capitis censetur esse, et vani, qui illic pedes erexerit ubi capitis ratio non suaserit.
>
> Non minoris est providentiae necessitati imminenti consulere, quam plenitudinis discretionis gubernaculum adhibere [97].

> Item librum sententiarum ex decade psalmorum Beati Augustini breviter summatimque collectum [98].

Enfocando la doctrina de San Agustín, ¿sería esta obra del género de las *Sentencias,* divulgado por Tajón? Desde luego, parece ser una sistematización teológica, breve y sucinta, según la precisión de Félix. Las *Décadas de los Salmos* responden exactamente a la división que el obispo de Hipona dió a

94 *Vita,* 9.
95 ML 96, 811-816.
96 *Vita,* 9.
97 *Epistolario de Alvaro de Córdoba, Epist.* 10, 3 y 4. Edic. de J. Madoz, Madrid, 1947, p. 194 y 198.
98 *Vita,* 10.

sus *Enarrationes in Psalmos*. También San Isidoro pedía a San Braulio "decadam sextam sancti Augustini" [99].

> Item excerpta de libris sancti Augustini contra Iulianum haereticum collecta.
>
> Item libellum de divinis iudiciis, ex sacris voluminibus collectum, in cuius principio est epistola ad Dominum Ervigium, comitatus sui tempore pro eodem libello directa.
>
> Item librum responsionum contra eos qui confugientes ad Ecclesiam persequuntur.
>
> Item librum Missarum de toto circulo anni, in quatuor partes divisum: in quibus aliquas vetustatis incuria vitiatas ac semiplenas emendavit atque complevit; aliquas vero ex toto composuit.
>
> Item librum orationum de festivitatibus, quas Toletana Ecclesia per totum circulum anni est solita celebrare, partim stylo sui ingenii depromptum, partim etiam inolita antiquitate vitiatum, studiose correctum in unum congessit, atque Ecclesiae Dei usibus ob amorem reliquit sanctae religionis [100].

Poco de cierto puede decirse, por desgracia, acerca de la participación que debió de tener San Julián en la elaboración de la liturgia mozárabe. Entre los diversos puntos de vista que aparecen sobre las fuentes y los autores de ésta, puede admitirse como bien fundada la participación de los concilios que se sucedieron en los siglos VI y VII y de los obispos más salientes de la Iglesia española, cuya actividad litúrgica se registra en los tratados *De viris illustribus*, de San Isidoro y San Ildefonso. Esto no quiere decir, evidentemente, que la liturgia mozárabe, sustancialmente autóctona, no hubiera recibido además otras influencias de fuera.

Uno de esos autores aludidos ha sido sin duda alguna San Julián. El testimonio de Félix, tan explícito y determinado en sus prescripciones impositivas, induce a creer que Julián fué quien después de Eugenio e Ildefonso dió a la liturgia mozá-

---

99 Véase J. MADOZ, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, Madrid, 1941, Epist. 1, p. 71. La duda de los Bolandistas en el siglo XVII (*Acta SS.*, t. II martii, Amberes, 1667, p. 636), hoy se disipa con el testimonio de Casiodoro, que ya hace mención de la obra agustiniana en décadas: "Ille in decadas quindecim mirabiliter explicavit" (*Praefatio in Psalterium*, que antecede a su *Expositio in Psalterium*, ML 70, 9). Varios códices la contienen asimismo (cf. la *Praefatio* de los Maurinos al tomo IV de San Agustín, ML 36, 13-14). Arévalo también atestigua la existencia de varios códices en el Vaticano que contienen esta división (*S. Isidori Hispalensis episcopi, Hispaniarum Doctoris opera omnia*, t. 6, Roma, 1802, p. 562, nota). Lo mismo se ve en un privilegio de Ordoño II, del año 922 (cf. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, t. 14, Madrid, 1758, p. 370).

100 *Vita*, 11.

rabe su sello definitivo. La *Carta de los obispos españoles* a los de las Galias, escrita con ocasión del adopcionismo (a. 792-793) [101], cita varios textos de esta liturgia como de Eugenio, Ildefonso y Julián [102]. Más individualmente, el abad Samsón, en su *Apologeticum,* aduce dos testimonios de una *Misa* de San Julián:

> Quod sequens venerabilis doctor Iulianus in Missa quotidiana dicit: *Accepturi, fratres carissimi, intra mortalia viscera caeleste sacrificium et intra cubiculum humani pectoris sospitem Deum, mundemus corda nostra ab omni labe facinorum* [103].
>
> Quod etiam his verbis sanctus Iulianus in Missa quotidiana nobis insinuat cum dicit: *Dignum et iustum est nos tibi gratias agere, omnipotens Deus, cuius divinitatis immensitas sic ineffabiliter circumplectitur omnia, ut in singulis creaturis maneat tota, et in omnibus habitet universa. Non minoratur in minimis, non augetur in magnis, qui nec augetur nec minuitur in ullo; et tamen dona auget, et minuit potenti imperio. Per dona et adesse dicitur et deesse, et discedere et venire, non per stabilitatem propriae naturae* [104].

Corresponden a la *Inlatio* de la Misa *In dominico ante ieiunium kalendarum novembrium* [105]. La oración *Accedam ad te* [106], está tomada de la que el Primado de Toledo antepone a su obra *De comprobatione sextae aetatis* [107]. Se ve que es la liturgia la que copia a San Julián: en éste la oración es más larga, y toda ella guarda homogeneidad de redacción. La liturgia, por el contrario, abrevia y suprime textos escriturísticos comprobantes, que existen en San Julián.

Existe también una hermosa *Oratio post Nomina offerentium dicenda in quacumque Missa,* prescrita por San Julián, con ocasión de los que oraban y ofrecían Misas contra sus enemigos: ella proclama el perdón de las injurias [108].

Y nada más puede afirmarse de cierto sobre este tema. Atendiendo al texto de Félix sobre la elaboración litúrgica de San Julián, Dom Férotin se preguntaba si las "quatuor

---

101 En MonGermHist, *Conc.* 2, p. 111, s.
102 Ibídem, p. 113.
103 *Apologeticus,* 2, 13, en FLÓREZ, *España Sagrada.* t. 11, p. 432.
104 Ibídem, 2, 23, p. 487.
105 ML 85, 649.
106 ML 85, 113.
107 ML 96, 760.
108 Cf. D. H. FÉROTIN, *Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècles,* París, 1904, col. 331-334.

partes" de que se habla en aquél no serían las Misas de Adviento, Cuaresma, tiempo pascual, y de los Santos, que son cabalmente las partes de la división del *Liber mozarabicus*, editado por el mismo Dom Férotin, a las cuales se hubieran añadido algunas *Missae quotidianae*. En este caso poseeríamos todavía una copia de la recensión de San Julián [109]. Pero nada podremos concluir mientras un estudio exhaustivo y sistemático no nos revele todos los secretos que encierra ese tesoro que se llama la Liturgia mozárabe.

No es, en cambio, de San Julián el *Commentarius in Nahum prophetam*, que bajo su nombre editó el Cardenal De Lorenzana [110]. Por examen interno y estudio de la transmisión manuscrita, Dom A. Wilmart ha demostrado que se relaciona más bien con Hugo de San Víctor [111].

Asimismo, la sentencia que cita el abad Samsón [112]: "ut beatus ait Iulianus, pro fide nolle asserere, id ipsum sit quod negare", no pertenece a una obra desconocida del Primado de Toledo, como aseguraron Lorenzana [113] y A. Veiga Valiña [114]: se halla en la dedicatoria de la obra *De comprobatione sextae aetatis* al rey Ervigio, en esta forma: "... praesertim cum unum idemque sit fidem nolle asserere, quod negare" [115].

Esta es la obra de San Julián de Toledo. Patrimonio literario opulento en número y significación, como profunda y especialmente eficaz fué la acción del gran metropolitano en la vida española del siglo VII. Su labor de sistematización asociada a la de Isidoro de Sevilla y a la de Tajón de Zaragoza, imprime un verdadero progreso científico en la Teología, no superado por el mismo renacimiento carolingio, en frase de uno de sus mejores historiadores [116]: el de la metodización de la ciencia en las escuelas. La Edad Media sabrá apreciarlo en la favorable acogida que prestó a sus escritos.

El estilo de Julián es digno y adaptado ropaje al variado

---

109 Cf. D. H. FÉROTIN, *Le Liber mozarabicus Sacramentorum*, París, 1912, p. XVI-XVII; véanse, sin embargo, las reservas hechas en la nota 1 de la página XVII; F. CABROL, "Mozarabe (la liturgie)", DictArchChrétLit, 12, París, 1935, col. 400.

110 ML 96, 703-758.

111 A. WILMART, *Le commentaire sur le prophète Nahum attribué à Julien de Tolède*, en el BullLittEccl, 1922, 253-279.

112 *Apologeticus*, 2, 10, en FLÓREZ, op. cit., t. 11, p. 386.

113 ML 96, 450, nota d.

114 *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo*, Lugo, 1940 p. 34, nota 6.

115 ML 96, 539 A.

116 J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XX° siècle*, 2. edic. París, 1948, p. 116-117.

contenido de su producción. Libre, en general, de los defectos de decadencia, frecuentes en su época, es vibrante y arrollador en la polémica antijudía, profundo y místicamente elevado a veces en sus consideraciones de ultratumba, entusiasta y poéticamente exornado en sus patrióticas descripciones históricas, catequético y familiar, finalmente, en las preguntas y respuestas de su Gramática. En erudición sagrada y profana es digno sucesor de San Isidoro. Discípulo de Eugenio el poeta, Julián es un exponente del alto nivel a que llegaban en su tiempo los estudios clásicos en España. La *Historia de Wamba,* juntamente con los preceptos de su *Gramática,* arguyen una formación retórica que no se daba en otras naciones del mundo latino.

Sus escritos revelan además la existencia de una gran biblioteca en la sede toledana.

José Madoz, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

# Notas, textos y comentarios

## En su mano derecha siete asteres

Apoc 1,16

Las siete cartas o mensajes a las siete iglesias, contenidos en los tres primeros capítulos del Apocalipsis, tienen cierta independencia del resto de la obra y una unión íntima entre sí. Forman un todo. Abre ese todo la gran visión preparatoria, que es como el prólogo de introducción.

Para mayor inteligencia de este pasaje, es necesario distinguir dos campos de interpretación, el exterior (no precisamente superficial) y el íntimo. La explicación exacta de los *elementos de la visión,* y la explicación exacta del *significado de estos elementos.* Diríamos, en terreno de simbolismo, que es muy distinto explicar el elemento plástico externo (cosa o acción que simboliza), o explicar el elemento interno (la cosa simbolizada y su nexo con el símbolo). Sólo intentamos investigar elementos del primer campo, prescindiendo en absoluto, en cuanto es posible, del segundo.

La gran visión, flotante en los tres primeros capítulos del Apocalipsis, aparece en dos cuadros paralelos, que se complementan mutuamente. El primero va descrito al principio, antes de las siete cartas. El duplicado está, de hecho, entremezclado con las cartas, principalmente en los trazos reasumidos antes de cada carta.

Pueden presentarse en paralelismo:

(Véase el dorso de la lámina.)

De la sencilla comparación de estos cuadros rudimentarios que parece resistan a la igualdad perfecta, se deducen consecuencias interesantes.

1.—Hay distinción entre la *Persona* y sus *atributos*. *La Persona*: "ὁ ζῶν καὶ ἐγενόμην νεκρός, καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων", el Viviente que murió y volvió a vivir por siempre jamás, no puede ser otro que Jesucristo. *Los atributos*: Esta Persona tiene las llaves del Hades, es el Testigo fiel, va ceñido con cinto de oro, tiene los cabellos cándidos como nieve, la voz como ruido de muchas aguas...

2.—La redacción es *fragmentaria*. El hagiógrafo insinúa cosas y acciones, pero no completa. Más que fragmentario, es sugestivo el estilo redaccional. Se dejan al aire muchos pormenores, sea de objetos, sea de su sucesión, que nosotros con nuestra mentalidad desearíamos explicitados.

3.—Las pinceladas descriptivas tienen distinto valor. Mientras algunos trazos se reasumen y forman parte esencial de la trama, otros se esfuman y desaparecen, que parece hayan sido insinuados sólo como trazos de unión o notas fugaces, que ayudasen a la imaginación a completar el cuadro.

4.—Nos encontramos, dentro de la realidad de una visión, con notas eminentemente *concretas*. Los siete candelabros o portalámparas, la túnica talar, el ceñidor, los cabellos, la voz...

5.—La actuación del personaje de la visión es *dinámica*. Habla, se mueve, acciona. La imagen de la visión aparece *estática* al principio, cuando Juan se vuelve y ve. Diríase que el vidente ha descrito (en 12-16) la primera impresión espontánea visual de la aparición. Pero ello no significa que la imagen del Resucitado esté siempre fija, como petrificada. A partir del versículo 17 parece que se ha roto la inmovilidad precedente y que el personaje, moviéndose en un mismo escenario, vaya cambiando sucesivamente de posiciones y acciones.

6.—La aplicación de los atributos a las iglesias parece que tiene algo de *artificio redaccional*, además de su valor real simbólico. Como sucede en el desarrollo de un acróstico, se desmembran fragmentos, aquí físicos y morales, y se colocan como punto de partida para los mensajes.

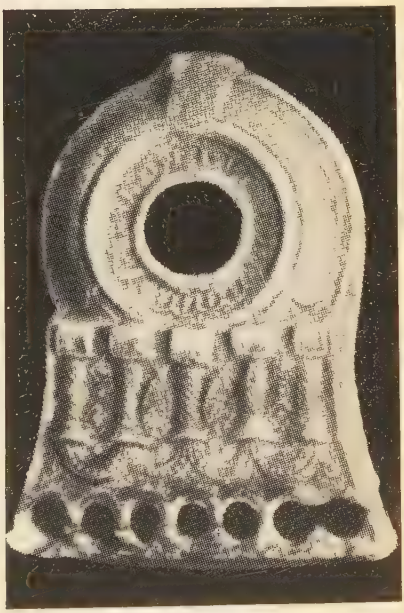
* * *

Esto supuesto, nos encontramos con un curioso problema. La palabra *aster* tiene en griego, clásico y helenístico, diversos significados. El diccionario de Oxford[1] da los siguientes: "Astro, meteoro, aerolito; llama, luz, fuego; *adjetival* ilustre; estrella de mar, pájaro, flor; arcilla o greda; asterisco; ornamento arquitectónico; vendaje; tatuaje".

---

1 *Greek-inglish Lexicon*, Stuart Jones (1940) Oxford. Rocci, L., *Vocabulario Greco-Italiano* (1943). Etc.

Dos modelos de lámpara de barro cocido, tipo *heptacandelon*, usadas en los albores del cristianismo. Vistas desde arriba, como aparecen en las fotografías, se aprecia en ellas la boca del depósito de aceite, el asa y los siete agujeros de las mechas.



| *Cap.* 1.° | *Caps.* 2.°-3.° |
|---|---|
| Siete iglesias (1,4; 1,11).<br>Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia, Laodicea. | .....<br>Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia, Laodicea. |
| El que es, que era y que ha de venir.<br>Los siete espíritus ante el trono [de Dios].<br>Jesu-Cristo, el testigo fiel. | El testigo fiel y veraz.<br>El principio de la creación de Dios (Laodicea, 3,14). |
| Siete *lychnias*, y en medio de ellos. | El que tiene cogidos los siete *asteres* en su derecha, y camina en medio de los siete *lychnias* (Efeso, 2,1). |
| Hijo de Hombre.<br>*Podere.*<br>Cinto de oro.<br>Cabellos blancos.<br>Ojos como *flox*.<br>Pies semejantes a *chalkolibano*.<br>Voz de muchas aguas. | Ojos como *flox*.<br>Pies semejantes a *chalkolibano* (Tiatira, 2,18). |
| Teniendo en la mano derecha siete asteres. | Teniendo los siete espíritus y los siete asteres (Sardis, 3,1). |
| De su boca una espada de dos filos aguda. | El que tiene la espada de dos filos aguda (Pérgamo, 2,12). |
| El primero y el último.<br>El Viviente, estuve muerto y vivo. | El primero y el último.<br>El que estuvo muerto y revivió (Esmirna, 2,8). |
| Tengo las llaves de la muerte y del infierno. | El Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre, y nadie cerrará; el que cierra, y nadie abrirá (Filadelfia, 3,7). |

En cambio, la palabra griega *astron* sólo tiene una suposición claramente definida: "Astro o constelación del firmamento".

De donde parece que puede ponerse *a priori* la siguiente pregunta: ¿La palabra *aster* en todo el Nuevo Testamento tiene siempre una significación unívoca, o es preciso admitir sentidos equívocos o análogos?

Para dar con la respuesta adecuada es preciso recorrer y analizar todos los lugares del Nuevo Testamento donde se encuentre *aster*. De hecho los casos son pocos[2].

*Sermón escatológico* (Mt 24,29; Mc 13,25).—El sol y la luna se oscurecerán, y los asteres caerán ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. Lucas (21,25) pone como voz paralela *astron*. En el Apocalipsis hay un lugar correspondiente. Al abrirse el sexto sello (6,12), "el sol se obscureció y la luna se hizo como sangre, y los asteres τοῦ οὐρανοῦ cayeron sobre la tierra, como la higuera lanza sus brevas, sacudida por un gran vendaval".

*El aster de los Magos* (Mt 2,2s).—Ese aster misterioso aparece como objeto de estudio por parte de los Magos y de Herodes; tiene su orto, se menciona su aparición y desaparición y su tiempo.

En el célebre pasaje de *la resurrección* (1 Cor 15,41) San Pablo pone como ejemplo en un mismo contexto el Sol, la Luna y los asteres. Ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.

*San Judas* (13), al describir la conducta de los ἀσεβεῖς, los apellida *asteres errantes* (ἀστέρες πλανῆται) en contraposición a la fijeza de los buenos.

En el Apocalipsis se encuentra con frecuencia la palabra *aster*.

*La mujer celeste* (12,1) va vestida de Sol, tiene la Luna bajo sus pies y lleva una corona de doce asteres.

*El dragón* (12,4) con su cola "arrastra una tercera parte de los asteres τοῦ οὐρανοῦ, y los arrojó sobre la tierra".

*Jesús* aparece como el aster "brillante y matutino" ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός (22,16), y promete dar al que venza τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν" (2,28).

El *tercer ángel* toca la trompeta y cae ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀστήρ, el que es como una antorcha y se llama Ἄψινθος (8,10).

El *cuarto ángel* tocó la trompeta y "la tercera parte del sol, la luna y los asteres se obscureció" (8,12).

Al tocar el *quinto ángel* la trompeta, "vi ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεπτωκότα εἰς τὴν γῆν" (9,1).

Finalmente, en las cartas a las siete iglesias recurre varias veces la palabra.

En la visión inaugural: "tenía en la mano derecha siete asteres" (1,16). "Escribe... el misterio de los siete asteres que

---

2 ZORELL, F., *Lexicon Graecum N. T.* (1931) Parisiis.

has visto sobre mi mano derecha... Los siete asteres son los ángeles de las siete iglesias" (1,20). "Escribe al ángel de la iglesia de Efeso: "Esto dice el que aguanta los siete asteres en su mano derecha" (2,1). "Y al ángel de la iglesia de Sardis escribe: Eso dice el que tiene los siete espíritus de Dios y los siete asteres" (3,1).

Del análisis de estos pasajes se deduce un dato importante, que nos lleva a interesantes consecuencias. Siempre, excepto en los capítulos 1-3 del Apocalipsis, la palabra *aster* lleva una determinación, sea de contexto, sea de paralelismo, sea de atributo, que la limita claramente al significado *estrella* o *astro*.

En el pasaje de los magos *el contexto*, al insinuar un estudio del firmamento y al hablarnos de orto, aparición y desaparición astral y tiempo, induce necesariamente a interpretar la palabra *aster* como "una estrella del cielo", al menos en el sentido obvio y vulgar de la palabra, hecha abstracción sobre la naturaleza de este cuerpo celeste.

El *paralelismo* manifiesto en el sermón escatológico y en las perícopas de la mujer celeste del Apocalipsis, de la resurrección en San Pablo y del cuarto ángel, donde se colocan en un mismo rango el Sol, la Luna y los asteres, induce a interpretar evidentemente la voz *asteres* como las *estrellas del firmamento*.

En otros pasajes, *un atributo* apuesto a la palabra determina con evidencia su significado. Estos atributos son tres, sustancialmente distintos. En el pasaje del dragón, del tercero y quinto ángel del Apoc., aparece junto a asteres la locución preposicional ἐκ τοῦ οὐρανοῦ , o simplemente el genitivo, asteres τοῦ οὐρανοῦ. En San Judas recurre al adjetivo πλανῆται, que ha de interpretarse al menos como "un cuerpo celeste", hecha precisión de cualquier otra ulterior determinación. Finalmente, en dos sitios distintos del Apoc., aster lleva apuesto el adjetivo πρωϊνός (matutino) y el artículo. Evidentemente, como referencia manifiesta al astro más brillante del crepúsculo.

En cambio, en los tres primeros capítulos del Apoc., que pueden considerarse como un solo lugar o testimonio, la palabra aster se encuentra cinco veces sin apelativo ni determinación alguna.

No lleva adjetivo ni genitivo determinante. Pormenor notable, pues en la carta a la iglesia de Sardis se ha puesto aster sin determinativo pocas palabras después de haberse utilizado la misma palabra en sentido determinado por el adjetivo πρωϊνός (3,1, 2,28). Y en otro pasaje, el del dragón (12,4), se nota el cuidado de especificar el sentido, con añadir el genitivo τοῦ οὐρανοῦ, lo cual no parece deba atribuirse puramente al estilo pleonástico semita.

No existe ningún paralelismo, pues en los tres primeros

capítulos del Apoc. no se mencionan nunca el Sol y la Luna, según el estilo frecuente en otras partes.

Finalmente, el contexto es del todo ajeno al firmamento y a sus afines.

De donde razonablemente surge la vehemente sospecha. ¿La palabra *aster,* en los tres primeros capítulos del Apocalipsis, significará algo que no sea *las estrellas del cielo?* Si es así, ¿qué puede significar?

Para dar con ese sentido distinto, parece deba procederse por afinidad de significación. Así, pues, lo primero que ocurre preguntar es, cuál es la concepción de *estrella* en el hagiógrafo del Apocalipsis.

Puede rechazarse sin más el concepto actual de estrella, enorme masa ígnea de diámetro gigante, situada a distancias fabulosas, que sólo ha logrado vislumbrar la moderna Astronomía. Para traducirla por este sentido debería constar claramente de algún modo en el sagrado texto.

En cambio, es obvio, en principio, mientras no se oponga nada en contra, que el sentido de la palabra *estrella* ha de entenderse al menos según las ideas corrientes del tiempo del escritor sagrado. No eran otra cosa las *estrellas* que pequeñas lucecitas, como las de la tierra, colocadas en el firmamento.

Pero de hecho hay un pasaje en el mismo Apocalipsis que nos da las proporciones de la palabra *aster.* En el Capítulo 8.°, versículos 10-11, se dice: "Cayó del cielo un aster grande encendido como una antorcha". Donde parece que consta el orden de tamaño y calidad, que la palabra *aster* tenía en la mente del hagiógrafo. El tamaño, a pesar de ser *grande,* no puede apartarse mucho del de las antorchas, lámparas o luces de la tierra. La especie o cualidad está dentro de los límites de la llama o la luz de las antorchas: ὡς λαμπάς. Luego, en otros pasajes, en que el aster ni es grande ni encendido como antorcha, su tamaño quedará dentro del orden de las llamas, lámparas o luces de la tierra.

Ahora bien, de los significados que la palabra aster tiene en griego, precisamente ninguno cuadra mejor en los tres primeros capítulos del Apocalipsis que el de llama, luz o fuego.

En este pasaje del Apocalipsis, *aster* sería, pues, LA DIMINUTA LLAMA DEL PABILO QUE ARDE.

* * *

Dando ahora un paso más, *supongamos* que efectivamente en los tres primeros capítulos del Apocalipsis la palabra *aster* significa en realidad pábilo encendido. ¿Qué consecuencias se siguen, si se aplica esta nueva concepción a todo el pasaje?

Ante todo se ha de examinar el contexto. En realidad, cuadra mucho mejor en él la significación de *minúscula llama viva* que la significación *estrella.* En toda la estructuración

de la gran visión inaugural y en sus aplicaciones parciales no entra nunca, ni en suposición remota, el firmamento, el Sol o la Luna o los cuerpos celestes. En cambio se ponen, y se suponen como parte esencial en toda la estructura de la gran visión, los candelabros, "que son las siete iglesias", "que pueden ser removidos" por el personaje, que goza de poder absoluto. Conforme al estilo fragmentario del hagiógrafo, no es ilógico, sino coherente, pensar en la existencia de modalidades en los candelabros, que puedan tener íntima relación con todo el discurso, aunque explícitamente no se especifiquen, cómo serían, que estuviesen encendidos, apagados o que ardiesen mal.

Esta consideración nos lleva insensiblemente a examinar más en pormenor las relaciones concretas que se consignan entre los candelabros y los asteres. Ante todo, salta manifiesto el hecho de recurrir con insistencia el paralelismo entre candelabro y aster. En el comienzo de la carta a la iglesia de Efeso. "Eso dice el que tiene cogidos en su diestra los siete asteres y camina en medio de los siete candelabros de oro" (2,1). Y antes. "Escribe... el misterio de los siete asteres que has visto sobre mi mano derecha, y los siete candelabros de oro. Los siete asteres, ángeles de las siete iglesias son, y los siete candelabros son las siete iglesias" (1,20). El raciocinio es sencillo y claro. La estrecha relación entre el aster y el candelabro no puede formularse mejor que con esta proporción: "La llama del pabilo encendido es para el candelabro en que arde, lo que el ángel de la iglesia es para la iglesia en que está". En cambio, si se coloca en sustitución el concepto *estrella,* se rompe el paralelismo, y se tiene una incongruencia de sentido: "Una estrella del firmamento es para un candelabro lo que el ángel de la iglesia es para la iglesia en que está".

Quizás la más brillante confirmación de esta interpretación sea el sentido que recibe la carta a la iglesia de Sardis (3,1s).

Ante todo, es un hecho que tienen aplicación en algunas cartas los atributos de la gran visión inaugural, reasumidos y puestos antes del respectivo mensaje. En el cuerpo del mensaje reaparece y se aplica el tema reasumido.

En la carta a Pérgamo se reasume el atributo de *la espada* (2,12s). "Así dice el que tiene la espada puntiaguda de doble filo..." Y en el mensaje sale una referencia de sangre, "el testigo que fué muerto por vosotros...", y acaba: "Arrepiéntete, pues. Si no..., pelearé contigo con la espada mía..."

A la iglesia de Filadelfia se le anticipan los atributos de la *llave* y su simbolismo (3,7, 1,18). Y en seguida, en el mensaje: "Mira, he puesto ante ti una puerta abierta, que nadie puede cerrar"...

Así, pues, ¿qué aplicación podrán tener para la iglesia de

Sardis los siete asteres, reasumidos al principio, entendidos como llamas del pabilo de una lámpara? (3,1s).

"Eso dice el que tiene los siete espíritus de Dios y los siete asteres. Que tienes nombre de que vives y estás muerto." ὅτι ὄνομα ἔχει: ὅτι ζῇς, καὶ νεκρὸς εἶ. Aplicado a la llama, cobra este sentido. "Tienes nombre de llama viva y estás extinguida". Γίνου γρηγορῶν, debería, pues, traducirse en el sentido más genuino de la palabra "despabílate" (arde bien); ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς,, "si no te despabilares...".

Está puesta junto a asteres, en evidente paralelismo, la frase "los siete espíritus de Dios".

Ante todo, πνεῦμα parece no deba entenderse aquí como "espíritu vivificante", porque en el mensaje se subraya la responsabilidad del ángel, que no se comporta cual convendría, y el tono general es de reprensión. Parece que podría responder el ángel: "Si tú tienes la vida, ¿por qué me reprendes por la muerte?". Parece, pues, que el sentido de vivificación, por otra parte muy real y verdadero, queda aquí en segundo plano y sobresalen la libertad y responsabilidad humana. Mucho más coherente, pues, según el sentido, sería entender el *espíritu* como *exterminador*.

Y en este punto nos encontramos de nuevo con el concepto de llama o pabilo. El espíritu exterminador de una llama o pabilo que arde es simplemente el *soplo*. ¿Podría interpretarse este pasaje: "El que tiene (con dominio absoluto) los siete soplos de Dios y las siete llamas de pabilo encendido"? El sentido parece exigirlo. El genitivo "de Dios", aplicado a los siete espíritus, dado que es lectura genuina, ¿podría entenderse con fuerza simplemente de superlativo semítico? Los siete espíritus, aquí bien determinados en la mente del hagiógrafo, ¿han de entenderse determinados (en el sentido de soplo) respecto a los siete candelabros y a los siete asteres "de la mano derecha", de los cuales se ha hablado profusamente antes, o se refieren a los siete espíritus "que están ante el trono de Dios", citados al comienzo (1,4)? O si se quiere, ¿a través de estos siete soplos concretos, que al fin y al cabo no tienen más razón de ser que su simbolismo, se connotan los siete espíritus que están ante el trono "del que es y del que era y del que ha de venir"? No nos atrevemos a pronunciarnos a este respecto, pero sea cual fuere la interpretación que se deba dar, no parece excluir la inteligencia de los siete asteres, como siete diminutas llamas de lámpara encendida.

Otra pregunta natural y complementaria sugiere esta interpretación. Los asteres están en la mano del personaje (ἐν τῇ δεξιᾷ χειρί, ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου). ¿Cómo explicar, pues, que pueda aguantar una mano siete llamas de una vez? Quizá pueda dar alguna explicación a esta cuestión un artículo reciente aparecido en una revista de temas bíblicos, con refe-

rencias a anteriores publicaciones [3]. Se presentan tipos de lámpara policandelon (y heptacandelon), que estuvieron en boga en los primeros albores del cristianismo (siglo II después de Cristo), y que suponen una anterioridad manifiesta en el estilo y en la decoración. Son modelos conforme al tipo corriente de lámpara de aceite, hecha de barro cocido, con un asa circular en un extremo y en el opuesto el agujero o los agujeros para dar paso a la mecha o pábilo que ha de encenderse. Lo peculiar de algunas es que tienen siete agujeros, para otras tantas mechas, de suerte que es muy fácil "tener cogidos en la diestra siete asteres" (2,1).

* * *

Antes de concluir, una aclaración, insinuada al comienzo. Esta interpretación afecta a los elementos plásticos externos de la gran visión, a la entidad concreta de la cosa que simboliza. No hemos querido entrar, al menos de lleno y directamente, en el terreno de la interpretación y aplicación de estos elementos en la entidad de las cosas simbolizadas y su nexo con el símbolo. Quedan, pues, en pie e intactos los grandes tesoros que nos legaron los Santos Padres y los intérpretes católicos al explicar, en sentido propio o acomodado, estas perícopas [4].

De todo cuanto antecede puede, pues, sacarse la conclusión final. No parece que carezca de cierta probabilidad el que la palabra *aster* en los tres primeros capítulos del Apocalipsis (excepto en 2,28) signifique, no *estrella del firmamento*, sino *la diminuta llama de la mecha o pabilo que arde.*

S. Bartina, S. J.

---

3 Schaar Schloessinger, M., *Five lamps...*: Israel Exploration Journal (1950-1951) vol. I, núm. 2, pp. 84-95, principalmente 86-92, y láminas 22, 23.

Avi-Yonah, M., *Oriental elements in palestinian art*: The Quaterly of the Department of Antiquities in Palestine, 10 (1944), principalmente p. 145-6, lámina XXIX, 11.

Iliffe, J. H., *A tomb at el Bassa of c. A. D.* 369: QDAP, 3 (1934) p. 84.

Idem., 4 (1935) p. 177 s.

4 Véase la reciente obra del erudito y competente P. José Bonsirven, S. J., y todos los autores citados en la bibliografía, p. 75-76. *L'Apocalypse de Saint Jean* (1951) París. Volumen XVI de la colección *Verbum Salutis.*

# La fiesta de los judíos en Io 5,1

La fiesta de los judíos de que habla San Juan en 5, 1 plantea dos problemas; uno, crítico: ¿hay que leer *fiesta* (sin artículo) o *la fiesta* (con artículo)?; otro, exegético: ¿cuál es esta fiesta?

1. Problema crítico: ¿Es auténtico el artículo *la* antes de *fiesta*? Si consultamos los códices y versiones, los testimonios se contrapesan. Anteponen el artículo S C L $\nabla$ $\Psi$ 33 sa bo. fam. 1 fam. 1424 M 1071 157 Π 1093 1604 E F H y otros muchos; lo suprimen B W 0125 579 D $\Theta$ 565 28 22 fam. 13 U N Λ Γ Δ K V Ω 028 G además de otros muchos secundarios. En una y otra serie figuran excelentes códices, igualmente numerosos; en una y otra están representadas las principales recensiones o tipos de texto. Sólo una injustificada preferencia a favor de un códice determinado puede inclinar la balanza en uno u otro sentido. Los críticos propenden más bien a la omisión, o por una supervaloración de B o tal vez por otros motivos ajenos a la crítica. Admiten la autenticidad del artículo Tischendorf y Bover; la rechazan Lachmann, Tregelles, Westcott-Hort, Weiss, Nestle, Brandscheid, Lagrange; la consideran dudosa y encierran el artículo entre corchetes Von Soden, Vogels y Merk. Análoga es la actitud de los traductores y exegetas. Muéstranse favorables a la autenticidad Zahn, Bauer, Joüon, Sickenberger, Büchsel, García Hughes, Simón-Dorado, Prat...; le son contrarios Bernard, Braun, Riera, Durand, Nácar-Colunga, Lattey, Re, Renié, Osty, A. Fernández...

Como se ve, la crítica documental y la autoridad distan mucho de ser decisivas. Queda el recurso a la crítica interna o racional: examinar si una de las variantes rivales es armonística o facilitona o derivada. Que la adición del artículo sea armonística, como pretende Von Soden, es por lo menos bastante dudoso. Las armonizaciones son generalmente inconscientes y suelen afectar a pocos códices; y aquí tendríamos una armonización deliberada, que habría contaminado, muy irregularmente además, una buena mitad de los representantes de todas las familias. Igualmente aventurado parece cali-

ficar de facilitona, ya la adición, ya la omisión; dado que, inversamente, ninguna de las variantes rivales puede considerarse como difícil o ardua. Queda la regla que algunos consideran como fundamental: ¿será más obvio o natural pasar de la adición a la omisión, o viceversa? Lo uno y lo otro podría ingeniosamente razonarse. Por un lado, podría decirse que de la omisión se pasó a la adición por el prurito de determinar lo indeterminado. Por otro, empero, podría también decirse que la oscuridad o ambigüedad del artículo dió lugar a la omisión, por ignorarse cuál era la fiesta aludida por San Juan. En conclusión, tampoco la crítica racional parece resolver el problema. Con todo, tal vez, resuelto el problema exegético, será posible una solución probable del problema crítico.

2. Problema exegético: ¿De qué fiesta se habla? Es algo desoladora la discrepancia de los intérpretes. Si la mayoría, siguiendo a San Ireneo, Salmerón y Toledo, se deciden por la Pascua, son muchos también los que, siguiendo a San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría, Santo Tomás y Maldonado, optan por Pentecostés; ni faltan quienes, como Patrizi, prefieren la Escenopegia (o Tabernáculos, la fiesta de las chozas o cabañas), o, como Schanz, piensan en las Suertes o Purim (el llamado carnaval judío). Y es de notar que los partidarios de la Pascua no son precisamente, ni todos ni solos, los que leen *la fiesta*. ¿Habrá en San Juan algún indicio que nos permita conjeturar con sólida probabilidad cuál sea esta discutida fiesta?

Por de pronto, es justo reconocer que la expresión (aun articulada) *la fiesta* sea por sí sola razón suficiente para colegir que tal fiesta sea la fiesta judía por antonomasia, es decir, la Pascua. En efecto, muchas veces, por razón del contexto precedente, se refiere a una fiesta determinada, que es más generalmente la Pascua (Mt 26, 5; Mc 14, 2; Lc 2, 42; Io 4, 45; 11, 36; 12, 12; 13, 29), pero que también puede ser la Escenopegia (Io 7, 2; 7, 8; 7, 10; 7, 11; 7, 14; 7, 37). No obstante, hay que tener en cuenta un hecho: que en San Juan *la fiesta* sólo designa la Pascua (en todo el Evangelio) y la Escenopegia (en sólo el capítulo 7); y en los Sinópticos, exclusivamente la Pascua. Hasta aquí, pues, no tenemos indicio decisivo de que en 5, 1 (la) fiesta sea la Pascua. Pero existen otros dos hechos mucho más significativos.

En Mt 27, 15; Mc 15, 6, y probablemente en Lc 23, 17, la expresión *cada fiesta* ( κατὰ ἑορτήν ) equivale a *cada Pascua,* como se ve claramente por la indicación paralela de San Juan *en la Pascua* (18, 39). Por tanto, absolutamente, *fiesta* (aun sin artículo) designaba la Pascua.

En San Juan se mencionan las dos fiestas de la Pascua y de la Escenopegia de manera muy diferente y aun opuesta. De ésta en 7, 2 dice: *la fiesta de los judíos, la Escenopegia;* de la primera, en cambio, dice inversamente: *en la Pascua, en*

*la fiesta* (2, 23), y *la Pascua, la fiesta de los judíos* (6, 4). En 7, 2 *la fiesta* es una expresión genérica o ambigua, que se determina añadiendo *la Escenopegia;* al contrario, en 2, 23 y 6, 4 *la fiesta,* expresión lógicamente innecesaria y pospuesta a *la Pascua,* es enfática o ponderativa, y no puede tener otro sentido que el de *la fiesta por excelencia.*

Considerados estos hechos, (*la*) *fiesta* de 5, 1 (no determinada por el contexto precedente) deberá significar la fiesta principal o por antonomasia, que es decir, la Pascua.

La significación de estos hechos queda corroborada por otros secundarios. Primeramente, como antes se ha notado, San Juan sólo habla una vez de la Escenopegia, llamándola fiesta, y otra de las Encenias, sin llamarla fiesta; en todos los otros casos *fiesta* designa invariablemente la Pascua; y siempre también la Pascua en los Sinópticos, que San Juan tenía presentes. En segundo lugar, cuando en 5, 1 se menciona (*la*) *fiesta,* en los capítulos anteriores no se ha hablado de otra fiesta que de la Pascua. En cambio, cuando después habla de otras fiestas diferentes de la Pascua, tiene el Evangelista cuidado de nombrarlas particularmente, diciendo que es la Escenopegia o las Encenias. ¿Por qué no hizo lo mismo en 5, 1, si se refería a otra fiesta que no fuese la Pascua? En tercer lugar, San Juan, tan amigo siempre de precisiones topográficas y cronológicas, no podía en 5, 1 referirse a una fiesta indeterminada, sino a una particular, para cuya designación creyó suficiente, por las razones indicadas, que bastaba decir (*la*) *fiesta*: expresión que hubiera sido inadecuada para designar otra fiesta cualquiera.

Esta conclusión exegética nos permitirá tal vez resolver también el problema crítico.

La expresión inarticulada *fiesta* tendría uno de estos dos sentidos: el indeterminado de *una* fiesta o el cualificativo de (día de) *fiesta* o solemnidad. Ahora bien, el sentido indeterminado de *una fiesta* (que suele ser el que ordinariamente le dan los que suprimen el artículo), sería contrario al uso constante de San Juan, que siempre determina las fiestas de que habla. El cualificativo de *fiesta* significaría la festividad o cualidad festiva; sería una observación parecida a la de 19, 32: *Era grande el día de aquel sábado;* pero semejante indicación sería aquí inmotivada. Tendría razón de ser si el milagro narrado a continuación se calificara por parte de los judíos como violación de la fiesta; mas no es éste el motivo de la acusación de los judíos, sino el reputarse como infracción del reposo sabático. Por tanto, San Juan hubo de escribir *la fiesta.* Además, en los otros 16 casos en que usa la palabra *fiesta,* aun en los casos oblicuos y precedidos de preposición, siempre *fiesta* lleva antepuesto el artículo. Luego la expresión inarticulada *fiesta de los judíos* es doblemente contraria al uso constante de San Juan. Es lícito, por tanto, concluir que San Juan en 5, 1

escribió *la fiesta* y que con esta expresión quiso designar la Pascua. Las conclusiones que de aquí se siguieren, cualesquiera que sean, habrá que admitirlas; pero no sería lógico que el miedo a estas consecuencias influyese en la solución del problema crítico y exegético que hemos estudiado.

José M.ª Bover, S. I.

Colegio Máximo de San Cugat (Barcelona).

# Ediciones de la Academia Mariana Internacional y de la Comisión Mariana Franciscana

Bajo ese título general se oculta una notabilísima producción mariológica, debida a la iniciativa de los PP. Franciscanos y muy singularmente a la entusiasta actividad del Reverendísimo P. Carlos Balic. Por su gran importancia y por el notable valor de sus trabajos, queremos presentarla a nuestros lectores, siquiera sea sumariamente y en sus líneas generales.

* * *

Con el nombre de *Studia Mariana* están clasificadas en primer lugar las Actas de los seis Congresos celebrados por los PP. Franciscanos en Roma (1948), Lisboa (1948), Madrid (1948), Montreal (1948), Buenos Aires (1949) y Puy-en-Velay (1950) [1]. En sus 2.500 páginas queda la prueba documental perenne del magnífico esfuerzo llevado a cabo por la Orden Seráfica, mariana una vez más, en pro de la definición dogmática de la Asunción. Su mejor corona será siempre la fecha del 1.° de noviembre de 1950.

* * *

Una segunda colección la constituye la *Bibliotheca Assumptionis*. Sus primicias datan de 1948 y se consagraron por el P. Balic al primer volumen de su conocida obra *Testimonia*

---

1 *Studia Mariana*:
Vol. I. *Atti del Congresso Nazionale dei Frati Minori d'Italia*. Roma, 1948; in 8.°, VIII-724 p.
Vol. II. *Actas do Congresso Mariano dos Franciscanos de Portugal*. Lisboa, 1948; in 8.°, 216 p.
Vol. III. *Actas del Congreso Mariano Franciscano Español*. Madrid, 1948; in 8.° 396 p.
Vol. IV. *Vers le dogme de l'Assomption. Journées d'études Mariales*. Montréal, 1948; in 8.°, 448 p.
Vol. V. *Actas del Congreso Asuncionista Franciscano de América Latina*. Buenos Aires, 1949; in 8.°, XXIV-401 p.
Vol. VI. *Congrés Mariale du Puy-en-Velay. L'Assomption de la T. S. Vierge*, 1950; in 8.°, 291 p

*de Assumptione B. V. Mariae ex omnibus saeculis*[2], cuyo mejor elogio es el haber sido utilizado en la redacción de la Bula definitoria. Posteriormente se ha completado esta magnífica colección con otra importantísima serie de testimonios medievales, en su mayor parte inéditos hasta ahora, que ha sido publicada por el ilustre mariólogo R. P. H. Barré, C. S. Sp., con gran provecho para los teólogos[3].

Ahora nos da el P. Balic el segundo volumen, que comprende los testimonios asuncionistas desde el Concilio de Trento hasta nuestros días[4]. En él, una ulterior división natural ofrece la definición dogmática de la Inmaculada, que tanto influjo ha tenido en el desarrollo del movimiento asuncionista, como la misma Bula lo ha consignado. Antes de 1854 el principal empeño teológico fué determinar el grado de certeza de la tesis de la Asunción y su calificación teológica exacta. Después, los teólogos estudiaron preferentemente el problema de su definibilidad y los caminos para fundamentarla. Dentro de este marco general se encuadran los diversos testimonios. Pero el P. Balic nos regala algo más que una antología. Con mano segura ha sabido trazar la evolución de la línea histórica, y puede afirmarse que el volumen contiene de hecho una verdadera historia del dogma asuncionista, cuyo último coronamiento esperamos nos dará el autor en el tomo de síntesis que nos ha prometido. Entretanto, el P. Balic no ha podido menos de subrayar una vez más (lo ha hecho muchas en los últimos años) el valor perentorio de la fe actual de la Iglesia, anterior al 1.° de noviembre último. Es de gran interés comparar esa concepción metodológica con el fundamento que a la definición dogmática ha puesto la Bula "Munificentissimus Deus". Digamos finalmente que los *Testimonia* encierran además un precioso tesoro para el estudio del problema que alrededor de la muerte de la Virgen se le ha planteado a la teología.

Junto al primer tomo de los *Testimonia* apareció también en 1948, como vol. III de la *Bibliotheca Assumptionis*, la edición de un tratado sobre la inmortalidad de la Virgen, hecha por el mismo P. Balic sobre un manuscrito anónimo de Salamanca[5]. El tratado forma parte de una serie de manuscritos, en los que se contiene una Vida de María, y que han sido

---

[2] *Bibliotheca Assumptionis*:
Vol. I, C. Balic, O. F. M., *Testimonia de Assumptione B. V. Mariae ex omnibus saeculis*. Pars prior: ex aetate ante Concilium Tridentinum. Romae, 1948; in 8.°, XII-418 p.

[3] H. Barré, C. S. Sp., *Dossier complémentaire*: BullSocFrEtMar (1950) 33-70.

[4] Vol. II. C. Balic, O. F. M., *Testimonia de Assumptione B. V. Mariae ex omnibus saeculis*. Pars altera: ex aetate post Concilium Tridentinum. Romae, 1950; in 8.°, VIII-536 p.

[5] Vol. III. Anonymus, *Tractatus de immortalitate B. V. Mariae*. Edidit C. Balic, O. F. M. Romae, 1948; in 8.°, XC-286 p.

debidamente ordenados y catalogados por el editor, el cual ha reunido los principales indicios internos para determinar en lo posible el autor anónimo. Tiene éste que ser evidentemente de uno de los profesores de teología que tenía la Compañía de Jesús en el Colegio Salmantino. Los diversos tratados fueron escribiéndose durante varios años. Así, el ms. 1.608 cita al P. Tirso González como actual General de la Orden; y el P. Tirso murió en 1705. En cambio, nuestro tratado, que es el último de la Vida de la Virgen, utiliza una obra de Siuri, que no se publicó hasta 1707. Esa fecha, pues, hay que tenerla en cuenta. Entre los varios profesores jesuítas salmantinos, que conocemos de ese tiempo, el P. Balic ha propuesto, a modo de hipótesis, el nombre del P. Ignacio Camargo (1650-1713). El P. Manuel Ramírez ha suscitado recientemente alguna dificultad, que creemos definitiva, contra esa hipótesis [6]. En cambio, juzga ofrecer mayores garantías de acierto el nombre del célebre P. Alvaro de Cienfuegos (1657-1739), más tarde (a 30 de septiembre de 1730) Cardenal de la Iglesia Romana. Nos parece que el P. Ramírez está en lo cierto; y precisamente por las razones que allí mismo insinúa. Es conocido el ingenio un tanto extravagante del eminente teólogo. Pero además es notoria su manera de trabajar, prescindiendo de los cuadros ordinarios de las clases teológicas para componer obras de mayor mole y de unidad mayor, alrededor de una idea que es para él clave de grandes concepciones. Recuérdense su *Aenigma theologicum* y su *Vita abscondita*, con las que tiene una notable semejanza de concepción la *Vita Mariae Virginis*, semejanza que se descubre aun en la división externa de las tres obras: disputas, secciones, párrafos. Por este conjunto de indicios creemos que la Vida de María debe atribuirse al Cardenal Cienfuegos. La edición de ese tratado inmortalista, en el que se aducen con ingenio y sutileza toda clase de argumentos, ha de servir para iluminar algunos aspectos importantes en la actual controversia sobre la muerte de la Virgen.

Correspondientemente a ese tomo III, nos edita hoy la infatigable laboriosidad del P. Balic otro tratadito del P. Bartolomé Beverini, O. M. D., sobre la muerte de María [7]. Esta obra, escrita en 1667, nos descubre otra nueva controversia sobre el citado tema. El P. Beverini responde a un autor inmortalista, cuyo nombre desgraciadamente oculta bajo el pseudónimo de "Atanasio". Pero su obra no es una pura refutación. Está más bien construída positivamente dentro del esquema de una tesis de escuela: introducción histórica, argumentos de Escritura, de la fe de la Iglesia, de la tradición patrística y teológica

---

6 M. Ramírez, S. I., *Manuscritos mariológicos postridentinos en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca*: ArchTG 13 (1950) 285.

7 Vol. IV. B. Beverini, O. M. D., *De corporali morte Deiparae*. Edidit C. Balic, O. F. M. Romae, 1950; in 8.°, XXVIII-122 p.

con el apoyo de revelaciones privadas, de razón teológica, amplia solución de dificultades (hasta 21) y calificación de la tesis inmortalista. El opúsculo de Beverini, bien pensado y sólidamente realizado, a pesar de su excesivo tono polémico, es sin duda una de las mejores monografías sobre la muerte de la Virgen. Y es interesante ver cómo los modernos argumentos para impugnar esa muerte no son nuevos, sino que aparecieron ya en el siglo XVIII en Salamanca, y en el siglo XVII en Italia, siquiera entonces los profirieran autores de menor equilibrio teológico y que merecieron en un caso el olvido de las bibliotecas y en otro la refutación airada y contundente. Con la edición de estos dos tratados nos ha aportado el docto editor datos totalmente desconocidos en la historia de la mariología.

* * *

El P. Balic no quiere dormirse sobre los laureles de la definición dogmática de la Asunción. El próximo centenario de la Bula "Ineffabilis" ha abierto a su trabajo una perspectiva sugeridora. Así ha brotado la nueva *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis*. También de ella tenemos a la vista los dos primeros volúmenes, de los que hemos de decir unas palabras.

El primero es del P. Antonio Braña Arrese, O. F. M., y se titula *De Immaculata Conceptione B. V. Mariae secundum theologos hispanos saec. XIV*[8]. El tema lo limita así el título en el tiempo y en el espacio. Pero en la realidad queda mucho más limitado. Se trata sólo de los cuatro teológos franciscanos españoles del siglo XIV que más ampliamente trataron de la Inmaculada: Pedro Tomás, Antonio Andréu, Guillermo Rubió, Juan Vidal. Dos partes tiene la obra. En la primera se investiga la doctrina de dichos autores sobre el pecado original y la posibilidad de una preservación; en la segunda se estudia el hecho de la preservación de María. El pecado original, como privación de la justicia original, se concibe en función de la idea que de ésta tenía la escuela franciscana de la época. De ahí la importancia de este primer capítulo para la recta inteligencia de los siguientes. En las diversas razones que aducen aquellos teólogos para probar el privilegio de la Virgen, empieza a apuntar el argumento de Escritura, se perfilan el de autoridad y el de la fiesta, se desarrollan en el de razón teológica las semillas sembradas por los autores precedentes. Es de particular interés el conato de sistematización general en Tomás y en Vidal para la solución de las dificultades. El autor ha preferido un método sistemático en su exposición. Creemos que, al menos en la primera parte, se hubiera ganado

---

8 *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis*:
Vol. I. A. Braña Arrese, O. F. M., *De Immaculata Conceptione B. V. Mariae secundum theologos hispanos saeculi* XIV. Romae, 1950; in 8.°, XXXII-176 p.

mucho en claridad con haber seguido el método analítico y cronológico. La monografía es una buena contribución para la historia del dogma de la Inmaculada.

Un segundo volumen de la *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis* lo forma el trabajo del P. Martinelli sobre el uso de razón de María en el primer instante de su concepción [9]. El resultado de la amplia encuesta llevada a cabo por el autor es el siguiente. Ya en el siglo XIV empieza a afirmarse el privilegio mariano, que encuentra después un gran defensor en San Bernardino de Sena. En el siglo XVI esa doctrina se hace ya común entre los teólogos, y común sigue siendo hasta nuestros días, a pesar de la exigente crítica moderna. El autor sólo ha encontrado cuatro teólogos que se hayan opuesto, a lo largo de tantos siglos: Gersón, Muratori, Pohle-Gierens y Synave. Más difícil es poder probar el privilegio de la Virgen con razonas internas. Las que se han aducido las examina el autor en el capítulo primero. Entre ellas sería de gran peso la que se funda en el principio de eminencia, si constase cierto que al Bautista en su santificación primera se le aceleró el uso de la razón; afirmación ésta que tiene a su favor casi todos los Padres y escritores antiguos, aunque los exegetas modernos se muestren más reservados. Teológicamente hablando, el autor no cree se pueda llamar cierta la tesis, sino solamente probable, aun teniendo en cuenta que no faltan teólogos que le den una calificación mayor. Sobre el modo de actuarse el uso de razón en aquel instante, se admite como más probable el que haya sido por medio de una ciencia infusa *per se,* independiente de los órganos corporales en su origen y en su ejercicio. Finalmente se examinan las consecuencias que la tesis tiene para otras verdades mariológicas, entre las que hemos de subrayar la dedicación total de María a Dios desde el primer momento, su disposición personal a la primera santificación, su capacidad actuada de merecer. La monografía toda está bien desarrollada. La elección del tema ha sido acertada, no sólo para trazar la historia de la mariología, sino para hacer progresar ésta en su aspecto especulativo. Monografías semejantes son necesarias sobre muchos otros puntos, aunque puedan parecer secundarios.

* * *

La producción mariológica, impulsada y dirigida por el Padre Balic, no queda agotada con lo expuesto hasta aquí. Todavía se nos anuncian dos nuevas colecciones: la *Bibliotheca Mediationis,* con un volumen ya en prensa [10], y la *Bibliotheca*

9 Vol. II. A. Martinelli, O. F. M., *De primo instanti conceptionis B. V. Mariae. Disquisitio de usu rationis.* Romae, 1950; in 8°, XX-144 p.

10 Vol. I. W. Sebastián, O. F. M., *Maria universalis gratiarum mediatrix. Doctrina franciscana ab anno 1600 usque ad annum 1930.*

*Mariana Moderni Aevi*, con dos en preparación [11]. Esta última es paralela a la *Bibliotheca Mariana Medii Aevi*, que desde 1931 se publica bajo los mismos auspicios [12], y de la que se nos anuncia próxima la publicación del volumen sexto [13].

Todo este conjunto de trabajos y colecciones, en el que la eficacia productiva denuncia evidentemente el fervor mariano y la visión amplia con que se organiza, constituye hoy sin duda el más importante centro de investigación mariológica en el mundo. La Mariología lo habrá de agradecer siempre a la gloriosa Orden Seráfica.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

Universidad Pontificia de Salamanca.

---

11 Vol. I. *Doctrina Caroli del Moral de maternitate B. V. Mariae.*
Vol. II. *Doctrina Caroli del Moral de praedestinatione B. V. Mariae.*

12 *Bibliotheca Mariana Medii Aevi:*
Vol. I. C. BALIC, O. F. M., *Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli, Quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. V. Mariae.* Sibenici, 1931; in 8.°, LIV-110 p.
Vol. II. C. BALIC, O. F. M., *Ioannis Duns Scoti doctoris subtilis et mariani Theologiae marianae elementa.* Sibenici, 1933; in 8.°, CLVI-450 p.
Vol. III. E. CHIETTINI, O. F. M., *Mariologia S. Bonaventurae.* Sibenici, 1941; in 8.°, XXVI-216 p
Vol. IV. C. PIANA, O. F. M., *Assumptio B. V. Mariae apud scriptores saec. XIII.* Romae, 1941; in 8.°, XXII-146 p.
Vol. V. CH. SERICOLI, O. F. M., *Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones.* Romae, 1945; in 8.°, XIX-174 p.

13 Vol. VI. P. LORENZIN, O. F. M., *Mariologia Iacobi a Voragine, O. P.* Romae in 8.°, XIV-170 circa.

# La gran historia de la Orden Benedictina, de Dom Schmitz

Sin largos años de ímprobo trabajo y consagración verdaderamente benedictina al estudio, nunca hubiera podido el ilustre monje de Maredsous, P. Schmitz[1], trazar una obra de tal madurez y que a la vez suponga una lectura tan inmensa. Bien se merece la Orden benedictina semejante esfuerzo. Nunca se podrá enaltecer bastante su providencial acción en favor de la Iglesia y de la sociedad. Precisamente la importancia de esta historia radica en la trascendencia de la irradiación de los casi innumerables hijos de San Benito. Interesa a la historia de la espiritualidad, de las instituciones, de la sociología, de la cultura e incluso de la economía, industria y agricultura. Todos los campos quedan iluminados, porque en todos trabajaron los monjes benedictinos. En los tomos quinto y sexto se da una visión panorámica de la actividad intelectual y artística desde el siglo XII, como lo hizo para los siglos anteriores en el volumen II.

En los tomos que nos toca presentar estudia Schmitz la historia total de la Orden desde la cuestión de las investiduras hasta el día de hoy. Los siglos XII y XIII fueron de eclipse para los benedictinos "negros". Se impuso primero el Cister. A los monjes blancos siguió una gama riquísima de nuevas tendencias. Todas—exceptuando los canónigos regulares—se inspiraban en San Benito. Pero su orientación era muy distinta.

Hasta el Concilio de Constanza continuó el período de sopor. Honra al autor la sinceridad que muestra. A la vez, equilibrio de lo más difícil, su asombroso conocimiento de las circunstancias concretas le permite precisar en sus justos límites la extensión y profundidad del mal, sin dejarse llevar de generalizaciones fáciles, basadas en datos particulares y anecdóticos. Sicilia, los Países Bajos, Normandía conocieron períodos de fervor. Monasterios como Subiaco y Lieja supieron conservar encendida la ceniza de la más genuina tradición, aun en los tiempos peores.

El siglo XV vuelve a contemplar los benedictinos en forma espléndida. Es el período de las Congregaciones de Santa Justina de Padua, Kastel, Pursfeld, Melk... Por desgracia, el protestantismo volvió a talar no pocas ramas, sobre todo en Inglaterra y en el Norte de Europa. En Francia, por el contrario, se reorganizaron maravillosamente. Brotan Congregaciones con savia fecunda. Baste citar Saint-Denis, Saint-Vanne, Saint-Maur.

Las luchas internas en torno al jansenismo, sobre todo entre los maurinos, y el cataclismo de la Revolución Francesa, volvieron a sacudir violentamente el añoso árbol. El siglo XIX se abrió con síntomas de mal augurio. En todo el mundo que-

---

1 Dom Philibert Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoit*, t. III y IV. (Maredsous, 1948) VIII-296 y 319; t. V y VI (Maredsous) 352 y 332.

daban sólo treinta monasterios benedictinos. Y alrededor de ellos el racionalismo y naturalismo, capaces de helar las floraciones más pujantes. Y, sin embargo, iba a ser el siglo de la restauración y de las grandes figuras: Wimmer, Muard, Guéranger, Wolter. La Orden benedictina cobró, sobre todo en América, una fuerza nunca conocida hasta entonces.

Las oscilaciones de ocho siglos no forman el ambiente más adecuado para una espléndida floración. El boato renacentista, la indisciplina, el naturalismo, el enciclopedismo y aun la misma masonería fueron infiltrándose solapadamente dentro de los muros monacales en dosis muy diversas, estudiadas con diligencia por Dom Schmitz. La Orden ha tenido vitalidad suficiente para expeler todo germen dañino y reflorecer con pujanza nueva. Esto es precisamente lo más admirable. La superación de crisis tan espantosas y el influjo que en medio de ellas han ejercido figuras tan relevantes de la Orden.

Es ésta una historia que se complementa maravillosamente con la del ilustre publicista español P. Pérez de Urbel, del que, con gran extrañeza nuestra, no viene citado ni un solo trabajo en toda la obra. Y creemos que, al menos al hablar de España, se le debía haber tenido en cuenta. En general se puede decir que Schmitz para la historia interna apenas si conoce otra literatura benedictina española fuera de la de Montserrat. En los tomos tercero y cuarto no recuerdo haber visto más nombres que los de Ríos y Seco. La historia del Padre Pérez de Urbel es de perspectivas mucho más modestas. Un solo volumen de síntesis. Sin embargo, se traspira en ella la misma realidad del ambiente benedictino. Las figuras de los grandes abades Barbo, Didier de la Cour, Blosio, Màbillon se yerguen majestuosas cobrando vida propia. En cambio, tal vez se deje arrastrar demasiado por las tentadoras anécdotas, deduciendo del colorido de un rasgo el tono de todo el cuadro. Schmitz, como ya hemos dicho, sabe dar el alcance preciso a los datos, pero los muestra de modo demasiado descarnado. Tal vez la historia perfecta benedictina sería la que reuniera las buenas cualidades de los dos ilustres escritores.

El historiar la multiplicidad de problemas que supone la evolución complejísima de una institución que ha sobrepasado con mucho el milenio, que ha ahondado sus raíces en todos los campos de la Humanidad, y que ha influído de modo tan relevante en la Iglesia, sobrepasa la potencia de un hombre, por extraordinarias cualidades que supongamos en él. Ph. Schmitz ha tenido que apoyarse en monografías particulares. No ha investigado por propia cuenta. Ha sintetizado, dando muestra de una erudición no común, las conclusiones de especialistas. De ahí la desigualdad de su obra. Allí donde ha encontrado desbrozado el camino por historiadores como Berlière, Màbillon, Wilmart, Besse, Grabmann, Martène, Serrano, Schulte, ha podido ofrendarnos una visión de conjunto de gran precisión. Pero en muchos puntos faltan todavía monografías preparatorias. La figura de Barbo, por poner un ejem-

plo, tendrá que rehacerla Schmitz cuando se publique el concienzudo trabajo del benedictino de San Pablo, P. Ildefonso Tassi. Pero siempre su obra resulta un repertorio utilísimo de datos y figuras, una base preciosa para ulteriores estudios.

La exposición de la actividad interna, que ocupa los dos últimos tomos de la obra, es un finísimo mosaico de datos, nombres ilustres, obras de mayor o menor importancia. Al hablar de la actividad económica estudia la evolución de la situación económica de las abadías, los sistemas varios de explotación, el comercio medieval, la administración de beneficios, las encomiendas. La actividad intelectual está estudiada con particular diligencia. Primero, unos capítulos densos sobre las bibliotecas monásticas, las imprentas, los centros de enseñanza de la Orden. Después, en desfile impresionante, van pasando los teólogos, canonistas, filósofos, historiadores, literatos, científicos, cada uno con el bagaje de sus producciones más señaladas.

En la sección dedicada a la espiritualidad la exposición de los principales escritores está llevada a cabo con bastante exactitud y conocimiento de las obras. No se puede decir lo mismo del aspecto más íntimo, de devociones, prácticas, movimientos, tendencias. Lo que dice de la permanencia de San Ignacio en Monserrat después de la confesión está en contradicción con las fuentes contemporáneas.

Aparte alguna que otra excepción rarísima (verbigracia, tomo IV, 107, VI, 225), Schmitz considera los problemas sólo desde el punto de vista de los autores benedictinos. Al fin y al cabo, se trata de una historia benedictina, y ninguno mejor que ellos para sus propias cosas. Con todo, creemos que al estudiar las relaciones con otras instituciones no hubiera estado de más el haber considerado la literatura de otros sectores. Por poner un ejemplo, algunos de los disturbos del colegio inglés de Roma y el remolino en torno a la "caza" de vocaciones aparece con un colorido distinto en el documentado trabajo, no citado por Schmitz, del P. Hicks, *The English College, Rome and Vocations to the Societhy of Jesus*: Archivum Hist., S. I. 3 (1934) 1-36. Sostiene también Schmitz que la adhesión al jansenismo de los benedictinos franceses se debió menos a errores doctrinales que a la oposición cerrada contra todo lo jesuítico, ya que los jesuítas eran "adversarios irreducibles de los miembros de la Congregación de San Mauro". Nosotros somos de opinión muy distinta. San Mauro es rama desgajada de St.-Vanne, repleta de auténtica savia jesuítica. Su restaurador, Dom Didier, es hijo de los ejercicios. Todos antes de entrar tenían que practicarlos. A ellos volvían continuamente a través sobre todo de Pont-à-Mousson. El episodio Mabillon-Papebroeck, pasada la primera reacción, sirvió más bien para unir más aún las dos Ordenes.

El autor, no pocas veces, al hablar de las relaciones entre jesuítas y benedictinos—colegios ingleses, jansenismo, fundaciones nuevas, a base de monasterios suprimidos—, usa de

ciertas reticencias con exquisita delicadeza, muy de agradecer, para no herir susceptibilidades. Prescindiendo de sucesos sueltos, tenemos que decir que a través de los documentos jusuíticos las relaciones entre las dos Ordenes ofrecen una silueta mucho más risueña. Ninguna otra Orden favoreció tanto en los países germanos y aun belgofranceses las nuevas fundaciones jesuíticas. Ninguna otra Orden se sirvió tan a fondo de los ejercicios de San Ignacio. Ninguna otra Orden—exceptuando a los cartujos—mostró un afán tan grande de aprovecharse de la rica literatura espiritual jesuítica y aun de adaptar costumbres propias a la mentalidad ignaciana. Por no citar trabajos propios, baste leer el artículo del P. Batllori (Arch. Historicum, S. I., 17 (1948) 160-169), para ver hasta qué grado los benedictinos suizos trataron de acoplar a sus usos los libros de más rancio abolengo jesuítico, comenzando por los ejercicios espirituales de San Ignacio

Es una pena que no haya considerado el influjo preponderante que tuvieron los ejercicios en la reforma de las Congregaciones benedictinas en los siglos XVI y XVII, sobre todo en Bélgica, Suiza, Alemania y Francia. Se limita a afirmar escuetamente la realidad de la inspiración de los métodos ignacianos en los tratados ascéticos benedictinos de los siglos XVII y XVIII (VI, 301). Y, sin embargo, creemos que la trascendencia del hecho exigía una comprobación más particularizada de esta dependencia, y sobre todo un estudio de los mismos movimientos espirituales y de los focos de espiritualidad. La floración literaria no es más que fruto y expresión de la vitalidad interna de estos centros. Además de que en obras generales, como las de Duhr, Braunsberger, Fouqueray, hubiera encontrado datos fehacientes. Los monasterios del sur de Alemania, en la región de Stiria, Baviera y Wurtemberg, unidos con los de la Suiza actual, formaron un bloque compacto de adhesión al método ignaciano. Practicaron personalmente los ejercicios abades de las grandes abadías de Saint-Gallen, Ochsenhausen, Scheyern, Weingarten, donde además subía todos los años un jesuíta a darlos a los monjes. A María Laach iban los Padres de Coblenza. El abad de S. Uldarico, de Augsburgo, mandó a uno de los monjes más píos y doctos que aprendiera el modo de darlos a los que no podían abandonar el monasterio. El de Neresheim mandaba de modo regular a los suyos de dos en dos al Colegio de Dilinga. En Bélgica no sólo iban los Padres a las abadías de St.-Berlin, Douai, Gante, Marchiennes, sino que benedictinos de Saint-Vaast, Saint-Sepulcre, D'Hasnon, Saint-André, iban a Douai, Cambrai, Saint-Omer. Al discípulo de Pont-à-Mousson e hijo de los ejercicios, Dom Didier de la Cour, llega a llamar Schmitz uno de "los principales restauradores de la Orden benedictina".

Estos y otros muchos datos que fácilmente se podrían multiplicar parece que no encajan en el ambiente de suspicacia que parece traslucirse del libro de nuestro autor.

Ignacio Iparraguirre, S. I.

# Clavis Patrum Latinorum

## Ante la edición del «Corpus Christianorum»[1]

Hace dos años, en esta misma Revista[2], dábamos cuenta a nuestros lectores de la magna empresa proyectada por la Abadía benedictina de San Pedro, de Steenbrugge, en Brujas, de editar en una magna colección, *Corpus Christianorum,* todos los Padres de la Iglesia y autores cristianos de los ocho primeros siglos. Allí prometimos que se preparaba ya, como anticipo del trabajo editorial, una *Manuductio ad litteraturam patristicam,* con el recuento de las mejores ediciones existentes para cada autor, y las referencias a los estudios críticos enderezados a la mejor valoración y presentación del texto.

Ni en entusiasmo ni en amplitud ha decaído el empeño. Y la prueba está en el precioso volumen, cuyo título encabeza estas líneas. Cambiado el epígrafe en fórmula más precisa y apropiada, es la parte de aquella *Introductio,* referente a la Patrología latina.

Obra de inmenso trabajo y erudición: el dinamismo sagaz y certero del P. Dom E. Dekkers ha podido utilizar, como lo consigna él mismo desde el título, trabajos previos ya realizados en el *Corpus Vindebonense.*

El vasto programa abarcado — de Tertuliano hasta Beda, con secciones especiales además, sobre los Símbolos y Exposiciones de la Fe; Fuentes de la Historia y de la Ciencia del Derecho, Reglas Monásticas, Penitenciales, Monumentos litúrgicos, Vidas de Santos, Viajes, etc.—se despliega con toda la riqueza de referencias precisas sobre cronología, epígrafes, "initia", edición preferente, códices principales, bibliografía ceñida a la presentación del texto. Por dicha para la ciencia patrológica, el material ha ido engrosando en manos de los editores, y de unas 300 páginas que se preveían en 1949, hoy se han acercado éstas felizmente a las 500.

El significado más positivo de esta obra es, sin duda alguna, la garantía fundada que presenta de que el *Corpus Christianorum* está ya en el telar. Aquí se ofrece el indicador pre-

---

1 Clavis Patrum Latinorum, *qua in novum "Corpus Christianorum" edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam commode recludit* Eligius Dekkers *opera usus qua rem praeparavit et iuvit* Aemilius Gaar *vindobonensis.* Steenbrugis, in abbatia Sancti Petri, 1951, XXIII-462 p. en 8.°

2 José Madoz, *Un nuevo "Migne" a la vista:* EstEcl 23, 1949, 377-379.

ciso de sus textos base. El aplauso universal del mundo sabio, con que se recibió la idea de esta empresa, ha espoleado a sus autores, y pronto, a no dudarlo, veremos aparecer algunos volúmenes de la serie patrística latina.

Aparte de ésta, su principal finalidad, otro valor encierra la presente obra, y éste de utilidad inmediata para todos los técnicos y amantes de la Patrística. En sus páginas se halla el resultado de una inmensa labor de investigación, llevada a cabo durante los últimos años, en los estudios de los Santos Padres. En la determinación de la edición preferente para cada caso, en la posición que se toma en discutidas cuestiones de autenticidad y juicios de valor sobre los autores y las obras, en la selección de la bibliografía, etc., se adoptan soluciones de inapreciable valor para ulteriores investigaciones.

Por lo que toca a recientes estudios de nuestra Patrística española, tres secciones expresamente dedicadas a ella, amén de otras muchas referencias esporádicas, mostrarán a todos el interés que universalmente despiertan los Padres españoles. Allí se les reserva ya su apartado propio, n. 564, a Eutropio el Presbítero, por nosotros mismos introducido por vez primera en la Patrología hace algunos años; mejor que "de *Galicia* o de Aquitania", habría que decir "del *Nordeste de España* o de Aquitania". En el n. 545 se recoge un texto de gran interés para caracterizar la personalidad de Potamio de Lisboa. Los nn. 1.183 y sigs. registran la abundante investigación sobre los Padres Visigodos.

Singular atención merece el que, en el n. 1.228, ya se admite la paternidad adopcionista de Félix de Urgel para el *Liber de variis quaestionibus,* vindicada recientemente en esta misma Revista:

> Cetera spuria (isidoriana) quae sunt apud Migne, siue alibi locum iam inuenerunt (cfr. *Indicem* i), siue recentiora sunt, ut *Liber* ille *de uariis quaestionibus aduersus Iudaeos,* quem nuper ediderunt A. Vega et A. Anspach (Escorial, 1940); est enim FELICIS VRGELLENSIS, cfr. J. Madoz, in *Estud. Eccles.,* xxiii, 1949, p. 147-168; xxiv, 1950, p. 439-458 [3].

Para la comodidad y fácil uso de este rico contenido, tres índices cierran el precioso libro: I. *Index nominum et operum;* II. *Index systematicus;* III. *Initia.*

JOSÉ MADOZ, S. I.

---

3 *Clavis Patrum Latinorum,* n. 1228, p. 211.

# Bibliografía

## LIBROS

SPEDALIERI FRANCISCUS, S. J., *De Ecclesiae infallibilitate in canonizatione Sanctorum. Quaestiones selectae.*—Officium libri catholici, Piazza Ponte S. Angelo, 28 (Romae, 1949) 63, Tab. I-VI.

El opúsculo del preclaro profesor de la Universidad Gregoriana tiene dos partes del todo distintas. Titula la primera del siguiente modo: "De la causa o título de la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de los santos", y la segunda: "De la verdad de la persona en la canonización de los santos".

I.—En el primero de estos artículos, en el que nos gustaría hallar algo más de claridad, llega a la conclusión, contraria al común sentir de los teólogos, de que se ha de creer con *fe divina* que tal santo canonizado está en el cielo, pues lo halla *formaliter implicite* revelado en el dogma del Cuerpo Místico de Jesucristo y de la Comunión de los santos. La Iglesia, al canonizar un santo, no haría sino explicitar un caso concreto contenido en este universal: los miembros del Cuerpo Místico de Jesucristo que mueren en gracia irán a gozar de la visión de Dios.

Para llegar a esta conclusión, y después de rechazar el argumento del P. Marín Sola, que, según el autor (y en esto también consentimos nosotros), no es eficaz, presenta documentos de Padres y Romanos Pontífices en los que se halla íntimamente enlazado el dogma de la Comunión de los santos con la canonización de los mismos por la Iglesia. Con esto cree probar que la Comunión de los santos es la *causa de su culto* y el *fin de la canonización* solemne.

Nos duele tener que disentir con el preclaro autor. Creemos que las mismas distinciones que cuerdamente da al argumento del P. Marín Sola, pueden y deben aplicarse a su raciocinio. Y opinamos que mientras no nos conste con certeza de fe (la cual parece dar por evidente el autor en la p. 10) que la Iglesia es infalible al definir proposiciones que pertenecen sólo virtualmente al depósito de la revelación, la argumentación del autor claudica. Y aun en el caso de que esto nos constase, todavía no llegaríamos a la conclusión del autor si la Iglesia las definiese sólo como *virtualiter* reveladas.

Los ejemplos que el autor aduce no nos parecen probar. La proposición revelada por Dios en nuestro caso, en donde habríamos de encontrar *formaliter implicite* la gloria de un santo después de su canonización, es equiparable a una condicional: si un hombre muere en gracia irá al cielo. Lo que Dios ha revelado es la proposición condicionada. Quiénes son los que cumplirán con esta condición parece cierto que Dios no lo ha revelado, ni explícita ni implícitamente, pues por más que examinemos esta proposición condicionada no encontraremos un solo cabo donde asirnos para hacer una deducción o explicitación. Por lo tanto, si sabemos de alguien que ha cumplido esta condición, no es en virtud de la proposición condicionada revelada por Dios, sino por otro camino. En el caso de la canonización de un santo la Iglesia nos certifica que un hombre determinado ha muerto en gracia y goza de la visión de Dios. ¿Lo deduce la Iglesia de la proposición revelada

por Dios? De ninguna manera, sino en virtud de una deducción lógica de su santa vida con señales divinas de aprobación. El que de hecho puedan superponerse las dos proposiciones y coincidan parcialmente no significa que una haya sido extraída de la otra; pues no hablamos de lo que se halla contenido en una proposición *formaliter implicite quad se*, sino *quad nos*.

Tampoco creemos que dé luz el decir que la Comunión de los santos es *causa de su culto*. Más bien diríamos que el culto de los santos forma parte del dogma de la Comunión, o mutua unión: es la parte que toca a los militantes: venerarlos y suplicar su intercesión.

Ni entiendo que se pueda decir con verdad que el *fin* principal de la *canonización* de los santos *sea* el aumentar *la comunión con los mismos*, cuando los Sumos Pontífices suelen poner más bien en primer término: "la gloria de Dios, la exaltación de la fe católica y el aumento de la religión cristiana". Se nos dirá: pero todo esto por medio del culto tributado al santo y de sus intercesiones desde el cielo. Yo replicaría: y de otras muchas cosas más. Véase, por ejemplo, el texto del Domingo de la Santísima Trinidad, citado por el mismo autor en la nota de la p. 20-21, en donde pone hasta siete razones por las cuales Dios ha dado a la Iglesia el poder de canonizar los santos, y sólo en séptimo lugar pone la Comunión de los santos.

II.—El segundo artículo del citado opúsculo es una reivindicación histórica a favor de la infalibilidad del Papa en la canonización de los santos.

El problema se plantea con toda crudeza. Los Bolandistas afirman que los nombres de los siete santos fundadores de la Orden de Siervos de la B. Virgen María, perdidos en el transcurso de los años, se substituyeron luego, eligiendo arbitrariamente siete entre los nombres que figuran en la leyenda de Pedro Tudertino. Sin embargo, estos siete nombres se hallan no sólo en el Martirologio romano, sino también en el decreto de canonización de los mismos. Algo semejante ocurriría con Santa Juliana de Falconieri, canonizada a pesar de no tenerse de ella más que documentos tardíos y procedentes todos de uno que no merece crédito alguno.

El autor, con abundancia de pruebas históricas, hace ver que estas dos afirmaciones son falsas, y que por lo tanto no hay error ninguno en el decreto de canonización sobre la verdad de la persona canonizada. RAFAEL M. PERICAS, S. J.

WILLAM, FRANZ MICHEL, *Der Lehrstück-Katechismus als ein Träger der katechetischen Erneuerung.*—Verlag Herder (Freiburg, i. B., 1949) 23 × 16 cm., X-165.

Willam estudia el desarrollo de los catecismos en diferentes naciones. Es sabido que Stieglitz, ya en 1916, comenzó con la nueva forma de catecismo, no precisamente en preguntas y respuestas, una tras otra, sino en trozos sistemáticos de lectura, de contenido narrativo y doctrinal, que se parecieran más a la manera de explicar que tiene un catequista. En estos trozos doctrinales de lectura seguida era fácil y ventajoso introducir textos de la Sagrada Escritura, y—para no prescindir totalmente de las preguntas y respustas (que siempre son excelente método pedagógico)—Stieglitz señalaba con tipos especiales o con un asterisco la parte del texto que se debía aprender de memoria y correspondía a las preguntas que iban al final de la lección. Todavía completaba cada una de las lecciones con alguna oración o exhortación inspirada en la doctrina expuesta.

No podemos seguir la historia y desarrollo de esta nueva forma de catecismo, tal como aparece en Pichler, en el catecismo de la Suiza francesa, en el francés de Tardy (1938), en el de Quinet-Boyer (1941); ni describir los avances técnico-pedagógicos en las explicaciones al catecismo unitario de Estados Unidos. Willam presenta en lengua alemana diferentes modelos de estos nuevos catecismos y los estudia, considerando en este primer grupo los avances que ofrecen *en el aspecto pedagógico*.

En otro segundo grupo encuadra aquellos catecismos que marcan una atención preferente a *la disposición teológica y kerygmática* de la materia.

Abre esta sección el catecismo del Canónigo Eugen Fischer (1944). Este catecismo se distingue por la disposición de sus partes de modo que aparezca la figura de Jesucristo como centro, y aproveche así las ventajas pedagógicas del cristocentrismo. Además, la doctrina de la gracia y de los Sacramentos, que forma parte de la fe cristiana, se expone en conexión con la doctrina acerca de la Iglesia y precede a la doctrina de los Mandamientos. Primero—dice—es el ser cristiano; después, el obrar como tal. Es muy interesante la división en cuatro partes que presenta el libro: La primera parte se titula *Conoce a Jesucristo* y ofrece un resumen de la vida del Salvador, para aquellos que no conozcan la Historia Sagrada. La segunda parte se llama *Oye a Jesucristo,* y en sendos capítulos se ve cómo Jesucristo nos revela el misterio de Dios, el de la creación, el del hombre, y el misterio del propio Jesucristo. La tercera parte es *Vive en Jesucristo* y en ella aparece cómo Jesucristo instituye la Iglesia y cómo Jesús vive y obra en el alma por la gracia. Esta gracia nos la comunica por los Sacramentos (y aquí el tratar de los Sacramentos). Jesucristo, por fin, lleva a todo el Universo a la consumación en Dios. Expuesta la doctrina de Jesús, la cuarta parte se ocupa de lo que hay que hacer y se intitula *Sigue a Jesucristo*. Jesús quiere el cumplimiento de la voluntad divina; y aquí viene el ocuparse de los Mandamientos de Dios, de la Iglesia, también de los pecados y de la perfección del cristiano.

El Catecismo de Estrasburgo (1947) también quiere ser cristocéntrico. También aquí la doctrina de la gracia y de los Sacramentos sigue a la doctrina acerca de la Iglesia, y precede a la de los Mandamientos y obligaciones.

Considerados otros catecismos y las sugerencias o aspectos interesantes que pueden ofrecer en orden a un progreso técnico de la Catequética, Willam se extiende por último en algunos pensamientos de índole general. Willam es un entusiasta de la forma de catecismo expuesta de una manera viva, seguida. Y no hay por qué arrugar la frente—dice—si los nuevos catecismos ya no tienen aquella disposición de miembros rígidamente ordenados (p. 158). El entusiasmo quizás le haga exagerar un poco en alguna ocasión y confundir lo que es propio de la oratoria y amplificación didáctica, con la sobriedad y precisión que conviene que reine en un libro de texto (p. 155-158). Pero con esto no negaremos, antes nos parece muy de notar, cuánto importa comunicar al catecismo y al libro de religión para los estudiantes y para los adultos *la vida* que se contiene tan abundante en las frases y en las historias de la *Sagrada Escritura*, y esto en una *forma suelta* con frecuencia, mejor que en un ritmo ininterrumpido y ceñido de *preguntas y respuestas* (las cuales, a nuestro juicio, *no tienen por qué desaparecer* totalmente); todo ello sabiendo aprovechar las lecciones y las aplicaciones de la *vida litúrgica* y los recursos técnicos que proporciona la moderna *pedagogía del trabajo*.—MIGUEL NICOLÁU, S. I.

HERNÁNDEZ RUIZ, JUSTO, PBRO., *Custodiando la llama.* (Círculo de estudios al aire libre).—Edit. Los Linajes (Soria, 1949) 650.

No es fácil resumir en breves palabras el contenido de este libro, si se hubieran de extractar sus ideas y sus temas; sin embargo, como la trabazón es perfecta y el *fin* es único, el resumen no es difícil. Y para mayor facilidad mía, como recensor, me encuentro con que el propio autor me lo da en el título: *Custodiando la llama.* Una llama tenemos, la fe recibida en el bautismo, y la hemos de custodiar, como el caballero de la leyenda, hasta que se trueque en la visión inmediata de Dios.

Lo que más llama la atención del libro es la llaneza y fluidez del lenguaje justamente con la claridad, unción y sinceridad de las expresiones. Su autor es un celoso sacerdote, que sabe adoctrinar maravillosamente a sus feligreses usando el estilo adecuado a los habitantes sencillos de los pueblos de Soria. Esta obra se recomienda a todos los encargados de centros de Acción Católica, pues creemos que necesitan de la viveza y llaneza a la vez que campea en estos diálogos, no solamente las juventudes de los pueblos sencillos, sino también las de las ciudades, quienes conocen tal vez mejor los progresos científicos, pero en materias de finura religiosa no dejan muy atrás a los habitantes de los pueblos y villas de labor. ¡Ojalá muchos consiliarios de A. C. y señores párrocos sigan el ejemplo de D. Justo Hernández Ruiz!—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

FITZGERALD, THOMAS J., *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis.*—Seminarium S. Mariae ad Lacum (Mundelein, 1949) 141.

El autor de esta disertación doctoral se ha propuesto investigar una vez más el discutido problema de la mente de Santo Tomás sobre la inhabitación del Espíritu Santo. Pero lo ha realizado con dos características muy notables, que dan originalidad al trabajo. Primero, recogiendo y analizando todos los textos de Santo Tomás, no sólo aquellos que pudieran favorecer una teoría. Segundo, examinándolos y deduciendo su sentido por un examen comparativo de los textos paralelos, según el método expuesto por el P. De Guibert. Así tenemos una garantía de llegar al verdadero pensamiento del Angélico.

El tema de la inhabitación aparece en Santo Tomás encuadrado en dos problemas más amplios: en el de la presencia general de Dios en las criaturas, y en el de las misiones trinitarias. Es una primera y necesaria clasificación de los textos. La aproximación entre éstos es evidente que nos lleva a comparar el Comentario a las Sentencias con la Suma Teológica. La Suma Contra Gentiles, obra cronológicamente intermedia, habrá que examinarla aparte.

La conclusión a que por este método llega el autor es la siguiente. La solución que da Santo Tomás al problema de la inhabitación, permanece sustancialmente la misma en sus diversas obras; aunque, como es muy compleja, no en todas ellas subraya el Santo los mismos elementos. El pensamiento completo del Doctor Angélico podría expresarse así. Hay dos momentos en la inhabitación trinitaria: uno estático y otro dinámico; o, como dice el autor, uno ontológico y otro intencional. En el primer momento las personas divinas están formalmente presentes en el alma mediante los dones creados infusos, "tamquam in sua similitudine"; en el segundo, están presentes mediante el conocimiento y amor habituales, "tamquam cognitum in cognoscente et amatum in amante". Ambos momentos son necesarios, y no basta sólo el segundo. La Trinidad toda produce en el alma los dones infusos creados; su producción

no es propia, sino apropiada a las personas divinas. Pero esos dones constituyen en sí mismos una semejanza propia, no sólo apropiada, de las mismas: son una semejanza de la procesión de conocimiento y de la procesión de amor. Así la acción divina que los produce, aun siendo común a la Trinidad, es verdaderamente asimilativa a las divinas personas por el nuevo ejemplar en que se inspira, distinto del ejemplar de la creación natural. Pero esos dones infusos creados se orientan esencialmente a las operaciones sobrenaturales, por medio de las cuales el alma se va a unir con su último fin. Esas operaciones son también conocimiento y amor de las divinas personas, que por lo mismo de nuevo están presentes como término de ellas. Esas operaciones se reducen a un conocimiento sapiencial y amoroso (habitual), quasi-experimental y *per modum connaturalitatis;* precisamente porque la semejanza anterior trinitaria ha hecho previamente posible esa noticia connatural de la Trinidad.

No es, pues, posible sacrificar el elemento ontológico. La fórmula "tamquam cognitum in cognoscente et amatum in amante" no expresa todo el pensamiento de Santo Tomás. Ni para explicarla basta presuponer como esencial y previa la presencia de inmensidad; es preciso insistir en la producción de la gracia como acción asimilativa a la Trinidad. Asimilación ontológica a las divinas personas y posesión psicológica de las mismas forman el pensamiento completo de la solución de Santo Tomás.

El autor demuestra bien que ambos elementos se encuentran tanto en el Comentario a las Sentencias como en la Suma. En el Comentario, sin embargo, se hace resaltar principalmente el elemento ontológico de la asimilación; en la Suma, el elemento psicológico del conocimiento y el amor. En este hecho puede notarse una evolución, que no afecta a la doctrina misma, sino a su exposición. El autor investiga las causas de esta variante, y las ve en el hecho de que Santo Tomás aborda el problema de las misiones divinas desde dos distintos ángulos de visión. La misión divina, según la noción de Santo Tomás, envuelve dos notas esenciales: un efecto creado y una relación a una procesión divina intratrinitaria. En el Comentario a las Sentencias se insiste principalmente en el efecto creado; de ahí que al hablar de la inhabitación se subraye la semejanza formal. En la Suma se insiste en la relación a las procesiones trinitarias; de ahí que se subraye, sobre todo, el conocimiento y el amor, que son manifestación creada de esas procesiones eternas. La exposición de la Suma Contra Gentiles no alcanza todavía la expresión del elemento psicológico a que llega la Suma Teológica; en cambio, explica mejor aun que el Comentario el elemento ontológico. Pero los contiene también ambos.

El trabajo que reseñamos está llevado a cabo con el más estricto método. Ahí está su mayor mérito. Y su conclusión, lo mismo que sus análisis, vienen a confirmar las ventajas metodológicas del procedimiento y a abrir perspectivas muy sugeridoras para la mejor inteligencia del Doctor Angélico en el problema del sobrenatural.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

KRUEGER, ARTHUR F., *Synthesis of sacrifice according to Saint Augustine. A Study of the Sacramentality of Sacrifice.* (Dissertationes ad Lauream, 19.)—Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. (Mundelein, Illinois, U. S. A., 1950) 171.

Expone en su introducción el autor cómo el tema de la presente tesis doctoral queda limitado por el subtítulo arriba indicado, de manera que trata de las nociones agustinianas de sacrificio y sacerdocio en abstracto

y aplicadas en concreto a los sacrificios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, pero sólo en cuanto estas ideas se agrupan en torno al concepto central del "sacramentum", entendido, por supuesto, dentro de la terminología de San Agustín. Los capítulos son cuatro: sacrificio en general, antiguos sacramentos de Jesucristo, el sacrificio cruento de Cristo y el del Cristo místico. La parte más desarrollada de la tesis es en este último capítulo la referente al sacrificio de los fieles.

El aspecto más interesante es precisamente el que se refiere al estudio de "sacramentum", idea tan rica en San Agustín. La realización es muy digna de tenerse en cuenta para comprender tanto la noción de sacramento como la de sacrificio. En lo referente a la explicación del sacrificio de la Misa cree Krueger que la teoría de San Agustín es muy semejante a la reciente de Billot (108), aunque lamenta no poseer más textos agustinianos que lleven a la seguridad completa acerca de este punto.

Enhorabuenas merece el diligente autor, que ha emprendido un trabajo difícil, por la complejidad de la materia y por tratarse de San Agustín, y que lo ha llevado a cabo muy dignamente, para lo que da de sí el tiempo y la preparación de que dispone un doctorando. Creemos que más adelante podrá completar el autor esta tesis con mayor dominio de las obras del Santo y ensanchando los horizontes de su estudio hacia las fuentes del pensamiento agustiniano. Tal vez haya hecho perder algo de fuerza y concisión a la exposición misma de la doctrina de San Agustín el querer ir refutando las varias posiciones de los racionalistas, las cuales desfiguran aquella doctrina. También hubiera ganado la tesis si se hubiera limitado aún más. En la bibliografía general hubiera sido deseable mayor selección, así como hubieran sido bien vistos índices de materias y de autores.—J. Solano, S. I.

Dander, F., S. J., *Summarium Tractatus dogmatici de Christo Salvatore.* Felizian Rauch (Innsbruck [Austria] 1949) 59.

El texto responde fielmente al título de *Summarium*, pues se trata solamente de una especie de guión para las prelecciones de la asignatura de *Verbo Incarnato*, que da su profesor en la Facultad Teológica de Innsbruck. El fin que se propone es ayudar a los discípulos del curso seminarístico; y viene a ser un resumen de las cuestiones dogmáticas que el P. Lercher trató con más amplitud en su tan reconocido texto. Por esta causa, en el presente *Summarium* se omiten las cuestiones escolásticas, para las cuales, así como para la ampliación del texto, se remite al mencionado Lercher.

Resulta, pues, un resumen casi esquemático, que ha de ser muy práctico para guiones en la preparación de los exámenes y para seguir con atención y provecho las explicaciones del profesor. A pesar de la extraordinaria brevedad, campea la claridad y el libro no resulta inútil, antes por el contrario, práctico y agradable.—Francisco de P. Solá, S. J.

Spedalieri, Franciscus, S. J., *Selectae et breviores Philosophiae ac Theologiae controversiae.*—Officium libri catholici (Romae, 1950) 122.

Este opúsculo no es más que la reedición de cuatro artículos del autor aparecidos unos años antes en las Revistas "Gregorianum" y "Marianum", a los que ha añadido un último tratadito inédito. Las materias tratadas en ellos son muy diversas, como se verá en seguida.

I-II.—En los dos primeros artículos bucea el insigne escritor en las profundidades metafísicas del argumento "a simultáneo", tal como lo propuso el Abad de Bec, y vindica al santo contra sus impugnadores, con tal entusiasmo, que llega a afirmar en su conclusión: ser éste el firmísimo fundamento en el cual se apoyan en última instancia todos los argumentos que justamente se aducen para probar la existencia de Dios. ¿No se habrá dejado llevar el autor al estampar esta frase un poco del entusiasmo? Preferimos que lo juzgue el paciente lector.

III.—El mismo amor a San Anselmo creemos que motiva el tercer artículo, en el cual estudia la sentencia del Santo sobre la Inmaculada Concepción de la Virgen, en los escritos de su discípulo Eadmero, que tantas veces reproduce las sentencias del Maestro.

La conclusión a la que llega en su artículo es que San Anselmo conoció y expuso los principios de los cuales se deduce este privilegio mariano, que sus discípulos defendieron la sentencia favorable al mismo, y que los textos del Santo que ofrecen alguna dificultad son susceptibles de una interpretación que no sea contraria al privilegio de María.

La razón íntima por la cual cree el autor que San Anselmo no expuso abiertamente esta doctrina fué el rigor que se había propuesto en seguir su método estrictamente teológico, pues los testimonios de la Tradición que él pudo conocer no le parecieron suficientes.

IV-V.—Los dos últimos artículos son dos réplicas personales a dos autores contemporáneos. Una contra Thils y la otra contra Lubac.

En la primera explica el fundamento de la apostolicidad de la Iglesia, y corrige algunas afirmaciones de tipo histórico, en las que le parece que ha hablado con menos exactitud el insigne canónigo lovaniense.

Por fin, en su último artículo, que es el único de los cinco que aparece por primera vez, entabla una larga controversia con el escritor francés sobre la apostolicidad de la fe y el progreso dogmático, que intenta este último desquiciar de los rieles por los que comúnmente le han llevado los teólogos.—RAFAEL M.ª PERICAS, S. J.

GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Nuestra sabiduría racional de Dios*. Misiones pedagógicas. Colección Cauce.—C. S. de I. C., Inst. "S. José de Calasanz" de Pedagogía (Madrid, 1950) 186.

No es fácil encontrar un libro en que se traten con brevedad, precisión, profundidad y, al mismo tiempo, con claridad diáfana los principales problemas de Teodicea. Desde luego, éstas deberían ser las cualidades de un libro que pretendiese difundir entre la clase culta —de ordinario poco preparada para enfrentarse con cuestiones metafísicas—la doctrina tomista sobre nuestro conocimiento racional de Dios. El Sr. García López se propuso este objetivo, y su libro posee las cualidades dichas. No tenemos sino que felicitarnos de que haya logrado plenamente se propósito.

Con mucho acierto, después de una introducción acerca "de los grados de sabiduría humana de Dios" y "de los problemas que plantea la sabiduría racional de Dios", se desarrollan preferentemente dos cuestiones capitales: *Las pruebas de la existencia de Dios*, que son las cinco vías de Santo Tomás, encuadradas en su marco lógico y metafísico, y el tema fundamental de la *cognoscibilidad de la esencia divina*, doctrina de la analogía. Al fin de la obra, en un capítulo tal vez excesivamente esquemático, se estudia la esencia metafísica de Dios y sus principales atributos.

Si añadimos que el autor afronta los problemas desde un ángulo estrictamente filosófico, que se mantiene en la trayectoria de la escuela tomista y, finalmente, que siempre que el tema lo requiere sabe dialogar con las doctrinas adversas antiguas y modernas: habremos caracterizado—según creemos—el contenido y las principales cualidades de este magnífico librito.

Algunos encontrarán reparos en ciertas posiciones sistemáticas del autor. Somos enemigos de un puro eclecticismo; pero no siempre es garantía de verdad la posición excesivamente cerrada. La doctrina de la Analogía, por ejemplo, gana en aplicaciones si se intentan armonizar en síntesis superior los dos tipos conocidos con el nombre de analogía de atribución y de proporcionalidad.—J. SAURET, S. I.

CAMACHO, RAMIRO, PBRO., *La Maternidad de María y sus inefables efectos*.—Edit. Buena Prensa (México, 1949) 22,5 × 15,5 cm., 13.

Como dice el título, el autor de este folleto expone primero la Maternidad de María en sus fuentes bíblicas y tradicionales y luego deduce de ellas las excelencias de la Virgen.—J. M.

MACÍAS, JOSÉ, S. J., *La realeza de Cristo en los Salmos*.—Edit. Buena Prensa (México, 1950) 24 × 17 cm., 94.

El autor nos da parte de su tesis para el Doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Católica Javeriana de Bogotá. La tesis era "*Cristo Rey en el Antiguo Testamento*". Ahora publica lo que se refiere a los Salmos. La sección preliminar que precede al estudio central de los Salmos había sido ya publicada en la Revista "Christus", febrero-abril 1949. Más adelante espera publicar "*La realeza de Cristo en los Profetas*".

Ahora estudia: la Predicción de la Realeza de Cristo en el ps. 110, la Realeza de Cristo verificada en el ps. 2, los caracteres distintivos de la Realeza en el ps. 72 y, finalmente, las cualidades en el ps. 45.—J. M.

SPICQ, C. O. P., *L'Épitre aux Hébreux. La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem.—Les editions du Cerf (París, 1950), 19 × 14,5, cm., 78.

Lo más interesante y personal del autor es la Introducción (p. 7-33) en que estudia todas las cuestiones introductorias de la Carta. Con variedad de indicios trata de probar que la forma literaria se debe a *Apolo*, en lo que coincide con Ketter. *Los lectores* son sacerdotes judíos convertidos y errantes en Siria o Palestina. No es la comunidad judío-cristiana de Jerusalén. En esto creemos más aceptable la explicación de Ketter. El carácter sacerdotal de la Carta se explica suficientemente por el número de sacerdotes convertidos que había en aquella comunidad. *El tiempo* gira en torno al año 67. Un poco tarde nos parece, pues sería posterior a las tres Pastorales. *El lugar*, algún puerto de Italia. Esto se compagina poniendo su composición hacia el año 64, poco después de la vuelta de España. *Las notas* son abundantes y oportunas. La traducción, libre. El P. Spicq es un gran conocedor de S. Pablo.—J. LEAL, S. I

PRADO, JUAN, C. SS. R., *Biblia y predicación*.—Edit. El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1950).

2. *Amós, el Profeta Pastor*. Introducción, versión y comentario teológico-popular. 64, cm. 12 × 17. En rúst., 4 ptas. Encuadern. en tela, 9 pesetas.
3. *Judit*. Introducción, versión y comentario teológico-popular. 168, cm. 12 × 17. En rúst., 10 ptas. En tela, 15. En piel, 65 pesetas.
4. *Tobías*. Introducción, versión y comentario teológico-popular. 208, cm. 12 × 17. En rúst., 12 ptas. Encuadern. en tela, 17. En piel, 70 pesetas.

Bajo el título *Biblia y predicación*, inicia el infatigable P. Prado una serie de elegantes opúsculos, que pretenden acercar la Biblia a un mayor sector del pueblo cristiano. Van por ahora publicados tres, y se anuncia otro, que figurará como primero de la serie, sobre las *Directrices de la Santa Sede* acerca de la Biblia y la predicación. Los tomitos de Judit y Amós son las lecciones bíblicas ligeramente modificadas que el P. Prado tuvo por Radio Madrid en 1944. A éstos se les añadió el tomito de Tobías. Contienen, brevemente y de una manera accesible al público a que van destinados, todo lo necesario para una recta inteligencia del sagrado texto y un ponerse en contacto con las cuestiones que éste plantea. Precede selecta bibliografía y una sustanciosa introducción, donde se tocan todos los problemas con amplitud de conocimientos y seguridad de criterio; sigue la traducción con las notas explicativas, y se concluye en una última parte, con las enseñanzas teológicas o contenido dogmático del libro. En el libro de Amós procede más escuetamente en la introducción y teología. En Judit y Tobías estos puntos están tratados ampliamente, tomando en líneas generales por lo que a la valoración literaria y doctrinal se refiere, las mismas posiciones mantenidas por el P. Atanasio Miller y su comentario en la Biblia de Bona.

Auguramos una grande difusión a esta colección, sobre todo entre aquellos a que va destinada principalmente, como son predicadores, seminaristas, directores de círculos de estudios, instructores del Frente de Juventudes y seglares en general, que sienten hambre de un mayor conocimiento del libro que contiene la palabra divina.—J. A.

SÁNCHEZ CANTÓN, F. J., *Cristo en el Evangelio* (Los Grandes Temas del Arte Cristiano en España. I Serie Cristológica, t. 2.°).—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1950) VIII, 124 (texto) - 255 (láminas), cm. 20 × 13.

El libro consta de dos partes. En la primera recorre el autor los tres años de la vida pública del Señor, expone brevemente el texto evangélico y luego estudia cómo ha sido representado el paso en cuestión por los autores a través de los siglos, fijándose en los artistas españoles. Es un estudio original, interesante y competente.

Nos consta que en el extranjero ha interesado este estudio, y servirá ciertamente para dar a conocer nuestra trayectoria artística bíblica.

La segunda parte se dedica a las láminas. Se ha recogido lo más saliente de los museos españoles y de los artistas españoles, aunque las obras figuren en museos del extranjero. Las láminas dan una idea bastante aproximada del cuadro. Felicitamos al Sr. Sánchez Cantón por su magnífico trabajo, índice de su fe y de su gran erudición artística.—J. L.

CAYUELA, ARTURO M.ª, S. J., *Salmo de los consagrados a Dios* (ps. 83).—Edit. Librería Religiosa (Barcelona, 1947) 42, cm. 12 × 8.

Este opúsculo es un jugoso comentario ascético del ps. 83, en que se presentan, siguiendo los versículos, los bienes y gozos de la vida consagrada a Dios. Para ello el autor no tiene que forzar nada el sentido literal; de él brota inmediata la aplicación ascética. Las almas deseosas de recogimiento gustarán en este librito las bellezas de un salmo que habla de esos deseos.—E. B.

PÉREZ DE URBEL, JUSTO, O. S. B., y GONZÁLEZ Y RUIZ ZORRILLA, ATILANO, *Liber Commicus*.—C. S. de I. C., Escuela de Estudios Medievales (Madrid, 1950) CLI + 354.

El *Liber commicus* es una colección de las lecciones bíblicas que debían leerse en la celebración de la misa. Fuera de nuestra Península se le llamaba frecuentemente *Comes* o *Liber comitis;* pero en España recibía la denominación de *Commicum* o *Commitus*, que indica mejor su origen etimológico de *Comma* (Commatum, commaticum).

Como varios otros de los que constituyen el tesoro literario de la antigua liturgia española, había sido publicado primeramente por un extranjero. Dom Morin lo dió a conocer en 1893, sacándolo de un manuscrito procedente de Silos que halló en París. Pocos años más tarde lamentaba Dom Férotin que el ilustre editor no hubiese conocido más que aquel manuscrito, pues "la comparación con los demás hubiera doblado la importancia de este trabajo y hecho posible una edición definitiva del leccionario visigótico".

Lo que deploraba Férotin, pensando en remediarlo por sí mismo, lo acaba de realizar el activo monje de Silos, que es Fray Justo Pérez de Urbel, en colaboración con el Sr. González y Ruiz Zorrilla. Para la nueva edición han empleado cuatro manuscritos (los de Toledo, Silos, San Millán y León) y fragmentos de otro quinto, todos los cuales describen ampliamente los editores en una larga introducción de CLI páginas. Luego dan el texto en 354 páginas, anotando cuidadosamente las variantes de los diversos códices.

El contenido es, como se sabe, una selección de profecías, epístolas y evangelios, muy necesaria en las iglesias, según expresión de Pelayo Obispo de León: las *Profecías*, o lecciones que se tomaban del Antiguo Testamento, excepto en el tiempo pascual durante el cual se leían del Apocalipsis; el *Apóstol*, o sea pasajes de los Actos y epístolas de los apóstoles, y finalmente el *Evangelio*, un pasaje tomado de alguno de los cuatro Evangelios.

Respecto del texto publicado por Morin, ofrece no sólo las variantes que da el cotejo de los diversos códices, sino también un número mayor de misas y lecciones nuevas.—M. Z.

LYNCH, C. H., y GALINDO, P., *San Braulio, Obispo de Zaragoza* (631-651). *Su vida y sus obras*.—C. S. I. C., Inst. "Enrique Flórez" (Madrid, 1950) 4.º, XVI-373.

Mons. P. Galindo ha tenido el buen acuerdo de traducir al castellano, adaptándola al público español con notas personales, la excelente monografía de C. Lynch sobre San Braulio de Zaragoza, publicada en inglés en 1938. (Puede verse la recensión que de ella escribimos en la "Revue d'Histoire ecclésiastique" de Lovaina, 35, 1939, p. 560-563.) En

los Apéndices con que se enriquece la traducción se contiene un estudio detallado de los códices *Parisiense* lat. 2277 y *Escurialense* lat. P. III. S. Luego se editan, como fuentes, algunos fragmentos interesantes de esos mismos códices, la *Praenotatio,* que el traductor propone se denomine *Renotatio,* y otros documentos.

En la pág. 45, nota 25, se alude a nuestra edición de San Braulio, y se dice: "La nota anterior de Lynch para Anspach puede aplicarse, *pace eius,* a M[adoz], quien recoge en nota como lectura de Lindsay *Dum a mihi,* no teniendo tampoco en cuenta la corrección hecha por Lindsay ya en 1918, que también podía haber conocido siquiera por Lynch". Tan en cuenta se tuvo en nuestra edición esa corrección de Lindsay, que a ella se reserva toda la nota 11 de la pág. 72, la correspondiente al texto, la cual dice: "La lección de Lindsay, *Dum a mihi,* en su edición de las *Etimologías,* fué más tarde corregida por el mismo autor en *The Title of Isidore Etymologies,* en *The Classical Review,* t. XXXII, 1918, p. 69-70". José Madoz, S. I.

Guillén, José, *Prudencio Aurelio.* Obras completas en latín y castellano. Versión e introducciones particulares de... Introducción general, comentarios, índices y bibliografía de Fr. Isidoro Rodríguez, O. F. M.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1950) 8.°, 825.

En uno de los últimos volúmenes de la B. A. C. hay que saludar una traducción al castellano de toda la obra de Prudencio, que acompaña al texto latino según la edición crítica de Bergmann. La traducción se esfuerza por ser fidelísima y exacta; da muestras del sumo cuidado que su elaboración ha costado; un reflejo del pensamiento de Prudencio en cuanto a su contenido, por más que pudieran notársele algunas equivocadas interpretaciones. Pero lo que más echarán de menos los lectores es la ausencia en el texto castellano del estro poético de su inspiración original. La traducción es más literal que literaria: aun traducido en prosa, Prudencio debiera conservar sus dotes de gran poeta, por el ritmo, por el hipérbaton, por otros primores de dicción.

La introducción general se debe a Isidoro Rodríguez, experto en estudios prudencianos. Son 80 páginas densas, en las cuales se estudian los diversos aspectos de la personalidad del poeta y su puesto relevante en la historia literaria. Añádase una copiosa bibliografía. Singular atención merece el estudio que hace el autor de la patria de Prudencio. La solución favorable a Calahorra se razona detenida y atinadamente. El autor rectifica aquí su sentir, expresado años atrás en su tesis *Poeta christianus.*—José Madoz, S. I.

Pérez Mier, Laureano, Pbro., *Sistemas de dotación de la Iglesia Católica,* con un prólogo, advertencia preliminar, fuentes y biografía.—C. S. de I. C., Inst. "San Raimundo de Peñafort" (Salamanca, 1949) XXXI-301.

El Sr. Pérez Mier, favorablemente conocido como ilustre canonista por su gran obra *Iglesia y Estado.—Los Concordatos ante el Moderno Derecho público,* por su actuación como catedrático de la Universidad Pontificia Eclesiástica de Salamanca, como canonista asesor en la elaboración de los convenios de los años 1946 y 1947 estipulados entre la Santa Sede y el Gobierno español, y por sus múltiples artículos publicados, especialmente en "Revista Española de Derecho Canónico", nos

ha regalado con la nueva obra que anunciamos, en la que a su agudo ingenio ha añadido una paciencia benedictina recogiendo tan variada y preciosa documentación, para ofrecernos un tratado científico y sintético de los diversos sistemas de dotación del culto y clero de la Iglesia Católica.

Digna de loa es la meritoria labor desarrollada por el Sr. Pérez Mier presentándonos en esta su obra los documentos y datos más que suficientes para que podamos conocer el ordenamiento económico de la Iglesia en las diversas naciones que guardan relaciones diplomáticas con ella, y exhibiéndonos a la vez un argumento poderoso y testimonio elocuente de la amorosa solicitud y cuidado maternal que ésta tiene por sus ministros.

Necesitábamos una obra de esta naturaleza, y el Sr. Pérez Mier nos ha satisfecho esta necesidad con su interesante y jugosa monografía. Antes de su aparición, para obtener un dato necesario sobre estos problemas era preciso acudir a Nussi, Mercati, Restrepo (J. M.) y a otros autores, que han reunido los concordatos, especialmente los de los últimos decenios, celebrados por los Gobiernos con la Santa Sede. Pero esto era un trabajo muy pesado, imponderable. En cambio, ahora, todos, con poco trabajo y gran ahorro de tiempo, podemos obtener los datos que necesitemos sobre el concierto económico de la dotación del culto y clero en los diversos países, y compararlo con el nuestro, donde este asunto tiene aún actualidad viva y palpitante.

También hemos de aplaudir en esta obra las descripciones precisas que hace de la situación jurídica de la Iglesia en esos Estados, porque, además del interés que ellas despiertan en el lector, completan el conocimiento del sistema económico dotal vigente en los mismos.

Las fuentes principales en que el Sr. Pérez Mier ha bebido la doctrina de su libro son los textos legales de derecho particular propio de cada uno de los países cuyo sistema dotal estudia, lo que da gran solidez a su contenido. No ha ahorrado la búsqueda de documentos originales, pues cita 27 concilios entre provinciales y plenarios y más de 60 sínodos diocesanos celebrados después de la publicación de los siete volúmenes de la Colección Lacense.

Los sistemas dotales del clero propuestos por el autor son: 1) El clásico beneficial constituído con bienes estables, y 2) El sistema establecido en bienes que no son réditos de la dote ni fruto de capitales. Estos son: *a*), el de las oblaciones ciertas y voluntarias de los fieles (can. 1.410); *b*), el de tributo impuesto a los fieles. Este tiene varias formas: 1) El de los diezmos, y en algunas diócesis con primicias o adventicio.—2) Estos diezmos en algunas diócesis gozan de la eficacia de la autoridad civil, como en las del Canadá francés.—3) El del tributo para fin eclesiástico, constituído por la potestad civil y ordenado por los magistrados civiles.—4) El sistema de dotación sufragada por la nación, incluyendo el importe en los presupuestos del Estado, como en Colombia, Argentina, etc. En esta última república ascendió el presupuesto de Culto y Clero el año 1949 a más de nueve millones de pesos (p. 112). Expone esta prolija materia, con orden y claridad, en ocho capítulos en la siguiente numeración de los diversos presupuestos: Los de los Estados Unidos (c. I), los de Canadá (II), los de los Estados hispanoamericanos (III), los de la Europa central (IV), los de Francia, Bélgica y Holanda (V), los de Inglaterra, Irlanda, Portugal y Suiza (VI), el de Italia (VII) y últimamente el de España.

A estas grandes ventajas que reporta esta obra para el estudioso del Derecho Canónico en este punto, tan interesante y tan práctico, se añadiría otra de no poca monta, la del gran fruto que se obtendría de la lectura de este libro, si el autor, con una sobria, pero sana, crítica,

orientase al lector y le ayudase a enjuiciar jurídicamente la abundante información que le da en esta materia. También sería de desear, en gracia al lector, una aclaración en una notita de por qué en la página 21 aparece reprobado por la Sagrada Congregación del Concilio el método o sistema de dominio absoluto (*Fee simple*) en los Estados Unidos, y en la página 36 (en diócesis de los mismos Estados Unidos) se da como legítimamente admitido. Dígase igualmente del mismo sistema (*Fee simple*) aceptado en Inglaterra (p. 95).

Estas pequeñeces, como alguna otra, la de una estructuración más uniforme de los capítulos, que desearíamos ver corregidas en sucesivas ediciones, no quitan mérito a esta utilísima obra, que muy de veras recomendamos a nuestros lectores, a la vez que felicitamos muy cordialmente por ella al autor, Dr. Pérez Mier.—A. YANGUAS, S. I.

AGAPITO DE SOBRADILLO, O. F. M., CAP., *Enquiridion de deontología médica.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1950) 134.

La idea de este *Enquiridion* nació en un Congreso de médicos, con ocasión de un estudio sobre Normas de deontología médica emanadas de la Santa Sede, y su realización se llevó a cabo para presentarla como Comunicación a otro Congreso internacional de médicos católicos.

Como su título mismo lo indica, es una colección de documentos, tomados de los actos de magisterio o legislación de la Santa Sede, sobre obligaciones morales que se relacionan estrechamente con la profesión médica.

El autor ha seguido el orden cronológico y ha reunido 103 documentos que fijan normas morales, que los médicos deben tener presentes. Predominan las declaraciones que se ordenan al respeto de la vida humana (aborto, craneotomía, infanticidio) o al uso y abuso del matrimonio (onanismo, fecundación artificial, días agenésicos, esterilización, matrimonio de personas taradas).

Es un mérito indiscutible del autor el de haber realizado el primero esta compilación, sobre todo por lo que se refiere a los documentos, no muy copiosos, anteriores al Concilio de Trento. Pero, como es natural, tiene sus lagunas, que, a nuestro juicio, deberían llenarse en una revisión posterior. Falta, por ejemplo, la disposición de Sixto V sobre el matrimonio de los eunucos, y la de Benedicto XIV sobre la eviración eufónica, y la de Pío XI en la Encíclica *Casti connubii*, que muchos consideran como manifestación sobre los días agenésicos. Tampoco vendría mal copiara la parte expositiva del decreto del Santo Oficio de 1926 sobre cremación de cadáveres, o que recogiera siquiera alguna resolución de la Rota Romana en puntos de mucho interés para los médicos, cuando su jurisprudencia es suficientemente fija y constante; verbigracia: sobre la impotencia tanto en el varón como en la mujer; también pudiera ser útil para los médicos la respuesta del Santo Oficio de 1922 sobre la realización incompleta del acto conyugal.

En un *Enquiridion* de este estilo acaso fuera de desear alguna mayor brevedad en las referencias, sobre todo en los dos últimos capítulos, entresacando las frases más sustanciales. Asimismo, tal vez no estarían de sobra algunas notas en que se declara el alcance de ciertas resoluciones, que sin eso resultan chocantes para el vulgo; así, por ejemplo, las que se contienen en los n. 18 y 21, lo mismo que el 20, 23 y 24, que recogen leyes que se dieron sólo para los Estados pontificios.—M. ZALBA, S. I.

GARMENDIA DE OTAOLA, A., S. I., *Lecturas buenas y malas a la luz del dogma y de la moral.*—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1949) LXVIII-809. Suplemento núm. 1.—El Mensajero (Bilbao, 1950) 168.

Esta obra viene a sustituir a la del P. Ladrón de Guevara, que no se ha vuelto a reeditar después de su 4.ª edición de 1933, y era grande la expectación que había de ella, mayormente cuando continuamente se presenta al público tanto aluvión de novelas, muchas de ellas traducidas de lengua extranjera. No es que dejen de salir en la Prensa las recensiones de estos libros, pero a más de que éstas no pueden dar el abasto, reparan por lo común en su valor literario y no en su moralidad, de la cual se prescinde casi del todo. Al P. Garmendia le era imposible leer una cantidad tan ingente de libros, la mayor parte de ellos novelas, para dar su juicio moral, ni quería circunscribirse a solas las novelas, lo que aumentaba su número. Se ha valido, pues, de otras publicaciones similares que dan este juicio, y con la acumulación de estos datos ha redactado sus fichas sobre lecturas buenas y malas, marcando con siglas muchas veces la fuente de procedencia. Sólo tienen entrada aquí lecturas agradables y amenas, y se excluyen, salvo caso de excepción, los libros de religión y el teatro.

Después de un prólogo de presentación, unas prolijas normas de lectura y un tratadito de bibliografía y bibliopsicología, va recorriendo Garmendia los autores por orden rigurosamente alfabético y dando una sucinta mención de sus obras con su calificación, que a veces no es más que global. Tratándose de una obra de refundición, se nota desigualdad en las fichas, unas más explícitas que otras. Sería de desear se indicara siempre el lugar de procedencia de la información, pues se facilitaría así el acudir a la fuente para completar la información. Al final viene un índice alfabético de obras muy útil para la consulta. Mucho hay que agradecer al P. Garmendia la publicación de su obra, y más aún el que la complete con sucesivos *Suplementos*. Cierto es que las obras similares del extranjero no dan más información, y algunas de ellas, como el *Répertoire*, de Sagehomme-Dupuis, no presentan más que la escueta calificación moral de las obras con unas siglas que acompañan los títulos.

Naturalmente, en una obra tan vasta de bibliografía son inevitables las erratas, tanto más que ellas aparecen también en las fuentes de que se toma la información. Cheney, Peter, creemos ha decir Cheyney. La famosa obra derrotista *¡Abajo las armas!* no parece sea de Berta Gutner, ni tampoco de Lutgen, como dice en otra parte, sino de Sutner. Cuando salen autores de un mismo apellido, como, por ejemplo, Fernández, se nota cierto desorden en la distribución de los mismos. Séanos permitido dar nuestra enhorabuena al P. Garmendia por su apostólica labor, tan fructífera, con una obra que sería de desear figurará en todas las bibliotecas y librerías.—M. Q.

FEDERER, KARL, *Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung.* — Paulusverlag (Freiburg in der Schweiz, 1950) 8.°, VIII-144.

El título y el subtítulo en la portada interior (*Legem credendi lex statuat supplicandi*) acucian el interés por esta obra, ya que todavía hay mucho por decir cuando se trata de fijar el sentido y las condiciones de verdad en aquel axioma.

El trabajo del autor es de índole preferentemente histórica. No es un estudio global-teológico del famoso principio, y sólo pretende ser

un fragmento de carácter limitado. Federer estudia primeramente el origen y autor del axioma y su sentido primitivo en el contexto. Con M. Cappuyns atribuye a Próspero de Aquitania los llamados *Capitula*, de Celestino I, donde se encuentra aquella fórmula; y, prosiguiendo en su investigación, cree que San Agustín es la fuente y el origen remoto de la demostración y argumento litúrgico que Próspero utiliza y enuncia.

El autor investiga en qué medida pudieron influir en San Agustín sobre este particular San Ambrosio, Optato Milevitano, San Cipriano y Tertuliano; y asimismo otros antecedentes que en los Padres griegos pudieran encontrarse. Expone finalmente en compendio cómo se formó en San Agustín el pensamiento de la demostración litúrgica, recibido después por Próspero de Aquitania, y cómo en éste "el argumento litúrgico ha sobrepasado al argumento de los Padres; el argumento litúrgico representa la forma más pura y más fuerte del argumento de tradición" (p. 122).

Como se ve, el presente estudio es de objeto limitado; pero está realizado con seriedad y merece nuestro agradecimiento.—MIGUEL NICOLÁU, S. I.

DEKKERS, E., O. S. B., *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*.—Desclée de Brouwer et Cíe. Société Saint-Agustin (Bruges, 1947) 285.

Un poco retrasado nos llega este precioso libro sobre Liturgia católica a través de los escritos de Tertuliano. El docto benedictino divide su obra en dos partes: la primera trata de la *Synaxis* o reunión litúrgica ordinaria, de sus elementos constitutivos y de los tiempos y lugares de su celebración; para la segunda parte guarda el autor las solemnidades ocasionales, es decir, no ordinarias, como son la iniciación cristiana, los sacramentos de la penitencia y matrimonio, las exequias y el culto de los Santos. Con esta división, como afirma él mismo, se aparta del orden seguido ordinariamente por los ilturgistas de distinguir entre liturgia general y sacramental, etc. Ha preferido atenerse al tenor del propio Tertuliano.

No hay que ponderar la erudición del P. Dom Dekkers, que no pretende hacer ostentación de ella, sino más bien la maravillosa perspicacia con que ha sabido encontrar y descubrir los más mínimos rasgos litúrgicos diseminados a veces entre las páginas del abogado cartaginés y encubiertos tal vez en una sola palabra o una frase, al parecer oscura. Resulta la lectura de este libro agradabilísima, por la forma en que se va desarrollando la acción litúrgica que el autor prefiere proponer como si se leyera un libro ritual o descripción de las ceremonias y ritos, que no a modo de discusión histórica o teológica. Es de admirar también la sobriedad y equilibrio en no exagerar las tintas ni querer sacar más de lo que Tertuliano da de sí. De todos modos, quizás en algún punto el criterio es demasiado restringido, como en la materia de la unción bautismal o confirmatoria después de la del Bautismo. La obra es magnífica, y desearíamos que Dom Dekkers emprendiera algún otro estudio semejante sobre otro autor; por ejemplo, San Agustín.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. I.

*Misal Romano Diario y Vesperal, para uso de los fieles.* Dispuesto por "Cultura Religiosa".—Editorial Balmes (Barcelona, 1950) 17 × 11 cms., 1.768.

La Editorial Balmes, que tan acreditada estaba con su *Misal Romà*, ha publicado ahora este *Misal Romano*, en latín y castellano, en el que ha procurado una esmerada presentación para facilitar a los fieles el manejo del mismo. Así, las columnas siempre van colocadas de manera que el texto latino ocupa siempre la columna interior de las páginas; en diversos tipos se distinguen el texto litúrgico de las explicaciones, rúbricas, títulos, etc.

El *Vesperal* ha sido una adición acertada, dada la participación de los fieles en la Liturgia y el uso frecuente que se va introduciendo del cántico de Vísperas en muchas iglesias.

Por último, un *devocionario breve* completa la utilidad de este librito, en que los fieles tienen todo cuanto principalmente necesitan para asistir activamente a los oficios litúrgicos de la Iglesia.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LLORCA, BERNARDINO, S. J., *Bulario Pontificio de la Inquisición española en su período constitucional* (1478-1525), *según los fondos del Archivo Nacional de Madrid.* Edic. crítica (Miscellanea historiae Pontificiae, vol. XV, collect. n.° 48).—Pontificia Università Gregoriana (Roma, 1949) X-303.

Ya de años atrás el P. Llorca viene acariciando la idea de escribir una historia lo más completa posible de la Inquisición, particularmente de la española. A este fin convergen distintos trabajos por él publicados sobre diversos puntos particulares, y hace no muchos años presentó una síntesis de la primera organización y de los procedimientos de la Inquisición en España. Mas una empresa de tal envergadura no puede emprenderse seriamente sin acudir al riquísimo material que sobre esta materia guardan los archivos, mayormente tratándose de asunto tan controvertido. Muchos años estuvo entre nosotros el publicista alemán Ernesto Schäfer revolviendo procesos de la Inquisición española y corrigiendo juicios equivocados de sus correligionarios los protestantes. Nos maravilla que el P. Llorca sólo cite en el prólogo sus tres tomos del *Beiträge*, publicados en 1902. Algunos más encontrará mencionados en la necrología de este autor, fallecido en 1946, aparecida en "Revista de Indias", número 26 (octubre-diciembre 1946).

Convencido el P. Llorca de la existencia de mucho material inédito sobre la Inquisición, se ha decidido a la publicación de una serie de documentos básicos, comprendiendo en ellos, ya los que marcan normas para la Inquisición, ya los que manifiestan cómo de hecho ella procedía. No todo son aquí documentos inéditos, pues algunos habían sido ya publicados, y aun se da alguno por inédito que no lo es, como el del número 2. Muy oportuno juzgamos el prólogo de presentación y también las notas aclaratorias de diversos puntos de los documentos. No aparecen aquí indicaciones de variantes o divergencias en las diversas copias de los manuscritos, pues en general se reproduce el original, y cuando éste es desconocido, da Llorca el texto de la copia más antigua. De ahí que sea una edición crítica sin apenas aparato crítico.

Mil plácemes merece el autor por esta obra, de tanta utilidad para los historiadores, mayormente con su índice de personas y cosas. Sólo es de lamentar que ella no haya salido con alguna mayor perfección. Así, aunque el autor indica ordinariamente las fuentes de donde toma

sus documentos, a veces lo olvida, como sucede con el de la nota 76 (p. 277), en que transcribe una instrucción privada de Carlos I a su embajador en Roma. En el mismo resumen de este Breve de León X oscurece el texto una de las erratas, que afean esta edición, y andan a la par con descuidos de impresión. Véase una muestra de ellos en la fecha del documento 33, que dice *novimbre* (sic), y en cambio el texto latino de Inocencio VIII tiene *decembris*. La misma disparidad resalta en el documento 67, pues II en números romanos es 2, y al principio del Breve se pone 12. Además, ¿ha tenido presente el estilo de entonces de fechar las Bulas "al estilo de la Encarnación", según el cual el año empieza el 25 de marzo? Son lunares que se hubieran evitado con una mayor revisión de la edición, y deslucen la brillantez de la publicación.—M. Q.

EMMENEGGER, J. E., *The functions of Faith and Reason in the Theology of Saint Hilary of Poitiers*. (Studies in Christian Antiquity edited by Johannes Quasten n. 10).—The Catholic University of America (Wáshington, 1947) 243.

MALONE, E. E., O. S. B., *The Monk and The Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*. (Studies in Christian Antiquity edited by Johannes Quasten n. 12).—The Catholic University of America (Wáshington, 1950) 157.

Tenemos delante dos tesis doctorales, las dos de temas muy modernos y llevadas a cabo con mucha nitidez, claridad de conceptos, orden y seriedad.

En la primera, después de una introducción en que se da cuenta, breve, pero exactamente, de la vida y escritos de S. Hilario, se entra de lleno en lo más medular del tema. Se estudia primero por separado la naturaleza de la razón, se analizan las palabras concretas que S. Hilario usa más frecuentemente para formular este concepto. Una vez desbrozado el camino y conocidos los términos, va explicando cómo S. Hilario armoniza la razón con la fe. Trata después de las limitaciones de la razón, de la naturaleza, excelencia, necesidad de la fe.

El libro de E. prueba de modo contundente el gran avance que supuso en la teología latina el análisis del acto de la fe hecho por S. Hilario, a quien bajo este aspecto se le puede considerar como un precursor de la escolástica. No sólo influyó la solución positiva que él dió, sino también el método filosófico-teológico que empleó.

La segunda tesis abarca un campo más amplio. No se limita a un hombre, sino que recoge la evolución de una idea en varios siglos, se puede decir que en toda la edad antigua.

Durante la edad apostólica y durante la era de los mártires se consideraba el martirio como la más sublime expresión de la perfección cristiana. Pasada la época de las persecuciones comenzó a considerarse la vocación del monje, su vida retirada y continua de inmolación y sacrificio como un "martyrium quotidianum". Las excelencias que antes se tributaban al martirio se tributan ahora a su sustitutivo: el monacato.

Con gran erudición, va recorriendo el autor los textos de los principales escritores del primer siglo y haciendo ver la evolución que sufrió este concepto. Ya Clemente de Alejandría sistematiza el ideal de perfección de la práctica de los consejos evangélicos y traspasa a él el valor antiguo del martirio. En Orígenes nace el concepto de martirio espiritual como programa de vocación sublime. Se desarrolla este concepto en los Padres más antiguos. Los primeros ascetas consideran ya la práctica de

la virginidad como una imitación del martirio. Se considera a los monjes como a los atletas de Cristo y a la profesión monástica como a una "militia Spiritualis". Si el martirio era una sustitución del bautismo, no es extraño que se pase a considerar al acto de la profesión como el "Sacramentum militiae Christi", como un segundo bautismo.—I. IPARRAGUIRRE, S. I.

ARÉS, RICHARD, S. J., *L'Église Catholique et l'organisation de la société internationale contemporaine* (1939-1949).—Bibliothèque du Scolasticat L'Immac. Concept. (Montréal [Canadá] 1949) 270.

Con más o menos buena fe y con más o menos buen resultado, se ha organizado en los últimos años la tan discutida O. N. U., Organización de las Naciones Unidas, que debía sustituir a la Sociedad de las Naciones. El objeto primordial del nuevo organismo internacional ha sido desde un principio dar seguridad a las naciones, defender los intereses de las minorías, asegurar la paz entre todos los pueblos.

Pues bien, ante los conflictos creados precisamente durante estos años que la O. N. U. lleva de existencia, ante el partidismo que en su seno se manifiesta y su impotencia en dar solución a los problemas que se le presentan, como dice el autor de la presente obra, "de nuevo la duda y el pesimismo se apoderan de los espíritus, hasta tal punto, que en muchos círculos se llegan a preguntar si la joven institución no seguirá pronto la suerte trágica de su hermana mayor, y, recíprocamente, si la sociedad misma internacional podrá jamás llegar a organizarse de una manera sana y eficaz".

A este problema, pues, trata de responder la obra presente, que manifiesta en el fondo una fe viva en la sociedad internacional, a condición de que tome como base los principios católicos y se atenga a las normas trazadas por los Papas. Al mismo tiempo, la obra tiene una segunda finalidad, que es defender al Romano Pontífice de la inculpación de haber obstaculizado los esfuerzos internacionales por obtener la paz.

En la primera parte se establecen los hechos, los cuales prueban con toda evidencia que la Iglesia Católica y los Romanos Pontífices durante los últimos decenios han hecho todo lo posible por establecer los principios de una paz justa y de una colaboración internacional sana y eficaz. Así se hace ver desde León XIII, y muy particularmente en Pío XI, y sobre todo en Pío XII, cuya preocupación más persistente es la paz de las naciones, como lo manifiesta en casi todas sus alocuciones, discursos o radiomensajes. Frente a la organización de las naciones en una sociedad, no sólo no ha manifestado Pío XII oposición alguna, sino que ha colaborado directamente proponiendo diversas veces los puntos fundamentales o las condiciones de una paz o inteligencia entre las naciones. De estos hechos, que el autor prueba con toda evidencia siguiendo año por año, desde 1939 y sobre todo desde 1945 a 1949, las manifestaciones de Pío XII en este sentido, se deduce con toda evidencia la falsedad de las inculpaciones contra el Romano Pontífice. Acusar al Papa, concluye el autor "después de tantas declaraciones oficiales e intervenciones públicas, de haber faltado a su deber de predicar el universalismo y de haberse aliado con el nacionalismo hasta el punto de haber hecho traición a su misión primordial, ¿no es esto una prueba, si no de mala fe, al menos de ignorancia culpable e inexcusable?" (p. 81).

Como complemento de esta primera parte histórica, sigue en la segunda una exposición de los principios fundamentales sobre la Iglesia y el orden temporal internacional, y en la tercera, de carácter práctico, se presenta el programa constructivo de la Iglesia. Así, en la segunda

parte se fundamenta la intervención de la Iglesia en el orden internacional, exponiendo las razones que la justifican y hacen necesaria, como son la misión misma de la Iglesia y los deberes de esta misión, que son entre otros la salvaguardia de la moral entre los pueblos. Asimismo se especifica la manera particular y sobre todo la extensión y significación de esta participación de la Iglesia en la sociedad internacional. Así lo impone el prestigio de la Iglesia y sobre todo la autoridad moral del Romano Pontífice.

De particular importancia nos parece la tercera parte, en la que se exponen las proposiciones de la Iglesia para la construcción de una sociedad ideal basada en los principios de la razón y de la moral. Toda esta tercera parte responde a los principios y condiciones diversas veces propuestos por Pío XII para la consecución de una paz justa y duradera.

La conclusión de toda la obra es, por una parte, la más eficaz defensa de la Iglesia y del Papa contra todas las acusaciones de sus adversarios, de no haber colaborado a la paz de las naciones, y por otra, la necesidad de "tomar parte cada uno a su manera, ya por la acción directa, ya por medio de la enseñanza, ya por la oración, ya por la acción católica, ya por la práctica del amor fraternal". El autor manifiesta una fe, tal vez demasiado ideal, en la posibilidad de que la organización de la O. N. U. se aproveche de los principios católicos representados por el Papa y la Iglesia. De todos modos, su obra es de gran utilidad, pues reúne en un volumen toda la actuación pontificia en orden a la colaboración y a la paz de las naciones, y establece los principios de la ética católica sobre la necesidad y alcance de la religión en una sociedad sana y bien fundada.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

BAYLE, CONSTANTINO, S. I., *El IV Centenario de Don Fray Juan de Zumárraga.*—C. S. de I. C., Inst. "Santo Toribio de Mogrovejo" (Madrid, 1948) 65, cm. 25 × 17.

El presente folleto es una edición aparte del artículo publicado en la revista "Missionalia Hispanica" (V, Madrid, 1948, 209-269), con motivo del cuarto centenario del célebre franciscano primer obispo de Méjico, y hace una síntesis de cuanto hasta ahora se sabe sobre la persona y la obra apostólica del gran obispo misionero.—F. MATEOS, S. I.

DOMÍNGUEZ OLLEGARIUS, O. M. I., *De functione missionali in Corpore Mystico secundum S. Thomam* (Studia Missionalia, vol. IV, p. 65-117). Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae.—(Roma, 1949) 24 × 17 cm.

El presente estudio contiene los dos primeros capítulos de una tesis doctoral de la Universidad Gregoriana de Roma, en que el autor trata de entroncar los principios dogmáticos de la moderna ciencia de las misiones católicas, con las enseñanzas del Doctor Angélico, que si bien desconoció los hechos reales en que se funda, a causa de las ideas geográficas de su época, y haber ignorado la existencia de las muchedumbres ingentes de paganos en Asia, Africa, América y Oceanía, a quienes no había llegado la luz del Evangelio; sin embargo, supo hacer la síntesis de cuanto la tradición cristiana enseñaba sobre la predicación de la fe al mundo infiel, y la extensión de la Iglesia a todos los confines de la tierra. El estudio de P. Domínguez encierra bastante erudición y está bien documentado.—F. MATEOS, S. I.

OCAMPO, MANUEL, S. I., *Historia de la Misión de la Tarahumara* (1900-1950). Edit. "Buena Prensa", S. A. (México, 1950) XXIII-350 con varios grabados.

Con ocasión de cumplirse los cincuenta años de la misión de Tarahumana que sostiene la provincia mejicana de la Compañía de Jesús, ha publicado el P. M. Ocampo el presente libro, donde resume la historia de la gloriosa y difícil misión en este primer medio siglo de su existencia. El P. Luis Martín, General de toda la Orden, abrigaba el propósito de resucitar en América las antiguas misiones que tanto florecieron antes de la malhadada expulsión de Carlos III en 1767, y dió órdenes para ello a varias partes, como Ecuador y Perú. En Méjico lo deseaban también mucho los Padres, y como las de California quedaban en territorio de la gran República del norte, eligieron la Tarahumara, campo también de apostolado en la antigua Compañía.

Varios de los problemas de los tiempos viejos del patronato, como el reducir los indios a pueblos, protegerlos de la acción generalmente nociva de los blancos, la cuestión del idioma indígena, y otros, vuelven a cobrar actualidad en la misión de Tarahumara, que se desenvuelve trabajosamente en medio de los gobiernos sectarios que ha padecido la República hermana, y a pesar de ellos consigue trofeos gloriosos para el cristianismo y la civilización de los indios tarahumares. El libro está escrito por un misionero, buen conocedor del territorio y testigo de muchos de los sucesos que refiere, y que además no ha escatimado trabajo en consultar los archivos donde se encuentran las fuentes más verídicas para la historia de la misión.—F. MATEOS, S. I.

RAMÍREZ, ALFONSO FRANCISCO, *Israel*.—Ediciones Metrópolis (México, 1948) 80. *Oración a la Madre* (México, 1949) 44.

El Dr. Ramírez, Ministro Supremo de la Corte de Justicia de México. es uno de los buenos literatos del país, y una de las personas más influyentes en la vida pública. Sus numerosas intervenciones en multitud de asuntos y temas han motivado una vasta labor poligráfica que se ha condensado en múltiples obras dadas a la luz pública. Dos de ellas son las que tenemos a la vista.

*Israel* recoge los discursos pronunciados por el Dr. Ramírez en distintas reuniones del Comité de emergencia Pro Palestina. Como él mismo declara, "en el mes de noviembre de 1946 se reunió en Wáshington el Comité Cristiano Mundial Pro Palestina, integrado por personas no judías, con el fin de prestar una ayuda moral, generosa y desinteresada al pueblo judío, que desde hace muchos años viene luchando con heroísmo ejemplar para establecer su hogar en Palestina. Como resultado de este Congreso, se constituyeron Comités en todos los países, a fin de hacer ambiente a la realización de los expresados ideales". Uno de estos Comités fué el de México, del que tomó él la Presidencia. Todo el libro está escrito en el mismo tono de entusiasmo oratorio. que proviene sin duda del afecto que siente el orador por el pueblo de Israel.

De tono más suave, como el tema lo requiere, es el otro litrito, *Oración a la Madre*, que está integrado también por diferentes discursos y alocuciones, pronunciados con motivo de homenajes en favor de las madres mexicanas. El estilo es muy fácil y elegante, expresión flúida y sentimientos muy delicados. Este librito termina con una muy delicada poesía intitulada *El niño*, que resulta un digno complemento a los elogios tributados a las madres.—IGNACIO CARRIÓ, S. J.

GÓMEZ LEDO, A., *Amor Ruibal, o la sabiduría con sencillez.*—Gráfica Clemares (Madrid, 1949) 22 × 16 cm., 346, 50 ptas.

Con el noble empeño de levantar la losa de plomo que la conspiración del silencio ha echado sobre la memoria del sabio compostelano don Avelino Gómez, Párroco de San Agustín, en Madrid, nos ofrece una obra que para muchos constituirá una verdadera revelación.

Amor Ruibal fué un sabio en toda la extensión de la palabra. Filósofo y teólogo en una pieza, fué siempre fiel a las grandes líneas de la Escolástica, sin infeudarse empero en ninguna de sus escuelas. En quince capítulos, de creciente interés científico, nos informa el autor de la vida privada de su biografiado, hace el balance de sus escritos y nos lo muestra en su actitud frente a los problemas científicos: Teoría del conocimiento en su triple función de adquisición, elaboración y deducción; la ciencia los predicamentos y la causalidad; naturaleza y sobrenaturaleza; existencia de Dios; la conciencia moral y, finalmente, la intuición mística.

Los materiales empleados en esta vasta síntesis son todos de primera mano, ya extractados de las obras—hoy de difícil adquisición—del canónigo compostelano, ya de sus escritos inéditos. Hacemos nuestras las conclusiones que formula el Sr. Gómez Ledo en su último capítulo y deseamos, para bien de la Religión y de la Patria, que vea cumplidas las consignas propugnadas por la "Asociacion de Amigos de Amor Ruibal", cuyos estatutos nos da en Apéndice y cuya Presidencia bien merecidamente ocupa.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

RAQUEL MARÍA, *Divino asedio. Del abismo de la incredulidad a los esplendores de la fe.* Trad. del inglés por el M. I. Dr. Sancho Nebot, Pbro.—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1949) 112.

Se trata, como dice el prologuista, P. J. Husslein, S. I., de "la autobiografía de una interesante mujer semita que se convirtió; autobiografía póstuma que se publica conforme al deseo expresado por la autora en su testamento". Aunque de origen ruso-judío, Raquel María no fué educada en la religión judía. Sólo recibió en su primera formación cierta admiración por Cristo, que se borró pronto de su alma por la lectura de un libro filosófico impío, a los veinte años, que la hizo pasar al ateísmo militante. La odisea de su extraña peregrinación intelectual duró treinta años. Luego, cuando le tocó el golpe de la gracia y andaba desorientada, fué tras la luz, que no podía darle el judaísmo. No fué Dios escaso con ella, pues le hizo presenciar "un milagro de orden físico", del que dedujo como indudable la existencia de un Dios personal. Ni en el protestantismo pudo hallar descanso, vista la experiencia en su marido. Por fin, en la Iglesia católica encontró la satisfacción de sus anhelos, y se recreaba con la lectura del Nuevo Testamento, y sobre todo con la Sagrada Eucaristía, de la cual fué una ferviente devota.

Es interesante la narración de su conversión, que a veces reviste la emoción de una novela. Sólo por vía de complemento añade algunas páginas de su vida posterior a la conversión. En ellas se ve el afán de una madre por la dirección espiritual de su hijo, que fué recibido en el seno de la Iglesia católica el día antes de ser operada Raquel, que fallecía cuatro meses después, el 12 de noviembre de 1943.

Obras como éstas son un contraveneno contra tanta literatura pesimista y materialista que corre por el mundo. Nos agradecerán los editores que les advirtamos de una errata en la p. 46, línea 7, en que ponen en boca de Cristo un texto, haciéndole decir *malo* en lugar de *mío*.—M. Q.

ALARCÓN CAPILLA, ANTONIO, *La granada de oro. San Juan de Dios.*—Imprenta Pablo López (Madrid, 1950) 324.

Las fiestas centenarias del santo Fundador de la Orden Hospitalaria no habían de pasar sin sus resonancias aun en el campo de la literatura, y he aquí al conocido novelista Alarcón Capilla que se aprestó a trazar su vida, recogiendo datos de otros autores españoles, franceses y portugueses. A fe que la vida de San Juan de Dios, hasta que él tomó la embocadura de la vocación a que Dios le destinaba, es un tejido de aventuras, con sus muestras de extraordinarias; aventuras que se continúan en su vida de fundador. Son admirables los designios de la Divina Providencia, que de dos hombres ruines, un asesino y un rufián, en una casa de lenocinio, formó los dos primeros discípulos del santo; y el siguiente andaba por esas trazas, pues había sido un enemigo y calumniador del santo portugués. No se limita el autor a narrar esta vida tan singular y admirable, sino que la comenta prolijamente y apela a sus recursos de imaginación y emotivos. También los franceses se han entusiasmado por la vida de un santo de tan destacadas aventuras. (Cf. G. HUNERMANN, *Le mendiant de Grenade. La vie de S. Jean de Dieu.* Edit. Salvator (Mulhouse, 1950) 333, in 8.°).

Felicitamos de todo corazón al Sr. Alarcón Capilla por el calor y edificación de que reviste su narración, aunque algunos quizá hubieran deseado que entrara más pronto en materia sin tantas divagaciones, y aun tal o cual poda no hubiera sido inoportuna. No hubiera estado de más alguna cita al pie de la página para el consultante, y en nueva edición será bueno apurar la corrección de erratas.—M. Q.

PEÑAMIL, PEDRO, PBRO., *Corazón de acero.*—Ediciones Studium de Cultura (Madrid, 1949) 160, 20 × 14 cms.

El Sr. Peñamil, Consiliario de los Jóvenes de A. C. de Los Angeles y Catedrático en la Universidad de Loyola, de la misma ciudad norteamericana, conoce a los jóvenes por dentro y por fuera. Fruto de este doble conocimiento son estas páginas, que respiran erudición de maestro y caridad de sacerdote.

Nos parece ver en el autor una resultante feliz del celo de Fray Junípero Serra, su antecesor en el apostolado californiano, y la dinámica trepidación propia de la vida norteamericana de hoy. La ascética juvenil pasa rápida por estas páginas, como una película de interés creciente. Treinta y cinco capítulos dedicados a las cualidades, defectos y virtudes del joven. Todo ello en lenguaje sugestivo y moderno, salpicado con frecuentes anécdotas y muchas alusiones a hombres y lugares, muy propio de quien conoce bien a unos y otros.

Rápidas incursiones por el campo de la Historia permiten al autor volver siempre cargado, como de trofeos, con aquellos ejemplos y dichos que hacen a su caso con mucha mayor eficacia que los que podrían buscarse en los dominios de la imaginación. Las pinceladas con que acá y allá, sobre todo en el capítulo "Hiel y vinagre", nos describe la vida norteamericana en su aspecto moral avivarán en todos el celo por preservar a nuestra juventud, llena todavía de espiritualismo cristiano, de caer en simas tan profundas.

A cuantos quieran hablar a los jóvenes, interesándoles y haciéndoles sentir, estas páginas vibrantes y comunicativas serán de mucha utilidad. FRANCISCO SEGURA, S. I.

MIHALOVICS, SEGISMUNDO, PBRO., *Yo soy Testigo. La "Causa" del Cardenal Mindszenty.* Versión del manuscrito húngaro, por el M. I. Sr. Dr. D. Antonio Sancho, Magistral de Mallorca. — Studium de Cultura (Madrid, 1949) 307.

Monseñor Mihalovics es una de las personalidades del Catolicismo húngaro; fué Consiliario General de la Acción Católica, el organizador del Congreso Eucarístico de Budapest en 1938, delegado del Card. Serédi para organizar las actividades caritativas en tiempo de desastres económicos, y últimamente había sido el colaborador íntimo del Primado Cardenal Mindszenty. Las críticas circunstancias que atraviesa su Patria le han obligado al destierro, y desde la Ciudad Eterna confió a su ya de antiguo amigo el Dr. Sancho el manuscrito de una obra que reviste por sus méritos excepcional importancia.

Pocos como Monseñor Mihalovics pueden hablar tan claro y tan documentados sobre el proceso contra el Cardenal Primado de Hungría, y, al mismo tiempo, nadie como él lo haría con la mesura, objetividad y serenidad que revela la lectura de su escrito. El libro "Yo soy Testigo" dice con el solo título su pleno significado: Monseñor Mihalovics se presenta delante del mundo sin temor, sereno, y quiere hacer una declaración de la inocencia de su Primado, declaración que abona él con la autoridad de testigo presencial, o que de una u otra manera ha intervenido en los sucesos que narra.

La prisión, proceso y condena del Cardenal estuvo preparado muy de antemano; lo veían venir y lo temían con serenidad. Con la sangre fría con que el heroico Cardenal aguardaba impávido el momento del arresto, Monseñor Mihalovics cuenta los sucesos. El lector no ha de buscar en estas páginas los escalofriantes contrastes de una novela policíacà o las horripilantes escenas de las cárceles soviéticas. Todos los horrores de la barbarie roja son puestos de manifiesto, sin que se pretenda excitar una sensibilidad enfermiza. Estas son precisamente las cualidades que hacen más recomendable el libro desde el punto de vista estilístico.

En cuanto a la documentación, ya se ha dicho que Monseñor Mihalovics es un testigo digno de toda consideración y seriedad. Cuantos quieran estar bien enterados de los sucesos ocurridos en Hungría, de la persecución religiosa y de las desgracias del Cardenal Primado, no podrán prescindir de este libro que el Dr. Sancho ha puesto en nuestras manos facilitando al público de habla castellana el poder acudir a las fuentes más seguras de la verdad en este tan importante suceso para la historia del catolicismo húngaro y de la crueldad hipócrita del Soviet.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

HEREDIA, CARLOS M.ª DE, S. J., *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, 6.ª ed.—Edit. Herder (Barcelona, 1946) 424.

La indicación que en su prólogo se hace al lector de que "puede meterse por las páginas del libro, sin temor de aburrirse" es exactísima. Los temas tratados y el acierto con que el autor los desarrolla, fruto de su experiencia, de su conocimiento de la psicología de embaucadores y embaucados por el espiritismo, sentido común y habilidad de escritor, patente en otras obras suyas, justifican plenamente el éxito editorial en América y Europa. Además, bajo la superficie del relato interesante como de sugestivo libro de aventuras, se mantiene constantemente sólida la más rigurosa exactitud histórica en las afirmaciones, la eficacia expositiva o argüitiva en los razonamientos antiespiritísticos, y la des-

pierta atención del psicólogo en las explicaciones e hipótesis de los fenómenos extraordinarios al parecer, pero no superiores a las fuerzas de la naturaleza. En este último punto es natural que no todas las soluciones propuestas sean definitivas, principalmente las relativas a la llamada "transmisión del pensamiento". La bibliografía es copiosísima. Creemos, finalmente, que si el chispeante humor del autor se hubiese moderado un poco al hacer, a veces, la crítica de algunas personas doctas y honorables, aunque algo crédulas, hubiese sido más perfecta la forma de esta obra por tantos títulos excelente en su género y con la que, en el terreno de la apologética, como con otras suyas en el de la amena literatura, de la piedad y de la historia, continuará por largo tiempo la obra apostólica del R. P. Heredia, mientras él recoge ya, sin duda, sus frutos de gozo verdadero, pasado no hace mucho a mejor vida con edificante muerte.—JESÚS MUÑOZ, S. J.

VANNI ROVIGHI, SOFÍA, *Introducción al estudio de Kant*. Presentación y traducción por Ramón Ceñal, S. I.—"Publicaciones Pensamiento". Ediciones FAX (Madrid, 1948) 232.

Era sumamente necesaria una obra como ésta, que el P. Ceñal ha tenido el buen acierto de traducir del italiano. No pocos jóvenes estudiantes desean introducirse en el pensamiento de un filósofo que, a pesar de sus graves yerros, es preciso conocer, porque condiciona en cierta manera todo el pensamiento de la filosofía heterodoxa del siglo XIX y XX, y en conexión con el cual hay no pocos rasgos del "modernismo" teológico y de otros movimientos posteriores. Pero no se puede juzgar sobre estos u otros movimientos ideológicos sin conocer la fuente en que beben sus lejanas raíces: de aquí la gran necesidad de este estudio. Por otra parte, la autora de esta obra, profesora de filosofía de la Universidad Católica de Milán, si bien no se detiene en las mil y mil cuestiones particulares en que se ha perdido la exégesis postkantiana (omisión que más bien ayuda al lector que desea sencillamente iniciarse en el conocimiento de Kant), no obstante, dada su gran competencia, apunta por lo menos los principales temas para un posible estudio ulterior. Otra gran cualidad de esta obrita es la claridad (nada fácil en estas materias) con que se presenta. Y por último, el recto criterio con que conduce toda la obra hasta el fin. Es un libro cuyo conocimiento puede prestar grandes ventajas aun a los estudiosos de teología.—J. ROIG GIRONELLA, S. I.

LINARES HERRERA, ANTONIO, *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores*.—C. S. de I. C., Inst. "Luis Vives" de Filosofía (Madrid, 1949) 20,5 × 14,5 cms., 192.

Considerables méritos ha encerrado el autor en este volumen, mucho más valioso de lo que pudiera parecer a juzgar sólo por el número de sus páginas: dominio del asunto; probidad científica; en tema cuyos estudios tantas veces se han reducido a construcciones viciadas desde su raíz o a superficiales escarceos literario-fenomenológicos, seguro criterio junto con la profundidad, solidez y amplitud de concepción propias de un estudio filosófico; y todo esto sin alarde de ningún género, sino diciendo con frase natural y objetiva ni más ni menos que lo descubierto en la realidad por la penetración filosófica del autor. Familiarizado éste especialmente con el pensamiento alemán sobre los valores, de lo que ya ha dado prueba en otras obras, se ocupa en ésta de señalar los errores y aciertos de las diversas teorías axiológicas e indicar cuál es,

a su juicio, el verdadero enfoque que ha de darse al estudio filosófico de los denominados "valores". Para ello examina sucesivamente las teorías relativista (individual e histórica), subjetivista neokantiana y fenomenológica. Con mirada más sintética señala luego dos defectos comunes a las diversas teorías axiológicas, sus "vacíos metafísicos" y sus "indeterminaciones gnoseológicas". Expone a continuación lo que piensan del valor los autores alemanes preferentemente, que lo han estudiado a base de los principios de la filosofía escolástica, y termina con una síntesis personal de lo que ha de ser la metafísica y la gnoseología de los valores.

En su crítica procura el autor, con ejemplar modestia, dejarse guiar y hacer hablar a los mismos autores examinados, para hacer ver así los aciertos de una teoría al refutar los errores de otra, cosa que él hubiera podido hacer perfectamente por su cuenta. Eso mismo le hace acomodarse de tal modo al pensamiento y expresión ajenos que sus páginas resultan a veces excesivamente germánicas. Estas, por lo demás, exigen lectura muy atenta por la naturaleza del asunto, en el que tiene parte tan principal la impalpable entidad de la "relación", constitutivo esencial del valor. Más completa sería la exposición si se hubiesen tenido en cuenta otros autores, concretamente de lengua francesa, que han escrito también sobre los valores; si bien esta deficiencia queda salvada casi del todo por el valor universal de la crítica que el autor hace. El esencial carácter de ésta unido al de "Elementos" con que presenta su trabajo tampoco le permiten presentar siempre una recia construcción sistemáticamente trabada; mas esto, como las demás ligeras deficiencias que pudieran notarse, aun las del estilo, desaparecen por completo en las páginas, sobre todo las quince finales, que el autor dedica a exponer su magistral síntesis de lo que ha de ser la metafísica y gnoseología de los valores. Ganaría, a nuestro parecer, la primera con una mención más expresa de la causa ejemplar o fundamento último de la posibilidad del valor, y la segunda, en su aspecto psicológico, con una alusión al examen de la *intuición* intelectual, en cuanto diferente de otras operaciones también intelectivas, por su importancia en la aprehensión axiológica; pormenores éstos de detalle que fácilmente hallan lugar adecuado en la construcción sistemática, completa y magnífica en la que el autor nos ofrece el esquema definitivo de lo que debe ser el estudio filosófico de los valores. Quedamos esperando con impaciencia sus ulteriores trabajos, desarrollo y perfeccionamiento de la síntesis final del presente.—JESÚS MUÑOZ, S. J.

BARRIO, JAIME MARÍA DEL, S. I., *La Era atómica*.—Universidad Pontificia (Comillas, 1949) 221.

Mucho se ha escrito, y mucho más sin duda se escribirá—esperamos que para fortuna de la Ciencia y de la Humanidad—, acerca de esta forma misteriosa de la energía, que ha recibido el nombre de nuclear, más propio que el de atómica. Los primeros atisbos y pruebas de su existencia y grandeza remóntanse al último quinquenio del pasado siglo, cuando los esposos Curie y sus ayudantes descubrieron la radioactividad natural de algunos elementos de elevado número atómico, y sus singulares manifestaciones y propiedades. Mas a pesar de los rápidos e inesperados progresos teóricos y experimentales realizados en el curso de pocos decenios en el campo de la Física nuclear—desintegración artificial; radioactividad provocada; hipótesis y teorías de Heisenberg, Gamow, Fermi, Yukawa; etc.—, el hombre de ciencia se hallaba del todo impotente para dominar y utilizar el caudal inmenso de energía ence-

rrado en aquel pequeño volumen del orden de la billonésima de milímetro cúbico. Sólo los estudios teóricos de Meitner y Frisch (1938) acerca de la enigmática escisión del uranio por la acción del bombardeo con neutrones lentos permitieron a Fermi en 1939 apuntar la idea sumamente trascendental de la posibilidad del aprovechamiento de la energía nuclear, y desde luego por vía de explosión fulminante. Tal fué el punto de partida de la búsqueda con fines bélicos de la llamada bomba atómica, la cual, al través de largos, difíciles y delicados trabajos teóricos y técnicos, condujo al comienzo de la nueva *Era atómica*, fijado en el 2 de diciembre de 1942, día en que funcionó por vez primera en la tierra una reacción nuclear en cadena provocada por el hombre.

Exponer el desarrollo temporal y las perspectivas futuras de tan interesante y trascendental capítulo de la historia de la ciencia constituye el objetivo del autor del libro que nos ocupa, profesor de la Universidad Pontificia de Comillas, y bien conocido en los medios científicos españoles por sus dos magistrales obras sobre "*El átomo*" y "*La molécula*". Los maravillosos éxitos teóricos y técnicos que suponen la separación previa de los isótopos del uranio y la producción del plutonio, elementos esenciales para el fin perseguido; los dificilísimos problemas que plantea la construcción del proyectil buscado y el modo peculiar de su actuación; la experiencia previa realizada en Nuevo Méjico el 16 de julio de 1945, en medio de la expectación y del terror de los mismos sabios que habían preparado la bomba; la indescriptible hecatombe de Hiroshima y los espantosos destrozos de Nagasaki, blancos escogidos para acelerar el fin de la resistencia militar japonesa; los trabajos realizados en las diversas naciones en el ámbito de la colosal y funesta carrera de armamentos atómicos; las realidades pacíficas de la era atómica, las aplicaciones futuras posibles y probables de la energía nuclear y las fuentes de ésta, constituyen el contenido denso y escogido del libro, verdadera joya de la lieratura de divulgación científica de nuestra patria. Y todo ello desarrollado en estilo claro y transparente, y en ocasiones poético, sin detrimento del rigor y exactitud científica, y con erudición histórica sacada de las más autorizadas fuentes, como correspondía a conferencias dirigidas a los discípulos de la asignatura de *Introducción fisicoquímica a la filosofía*.

Con la lectura reposada y atenta de páginas tan interesantes, no pueden menos de suscitarse y plantearse en el espíritu del cultivador de la Filosofía de la Naturaleza problemas en alto grado graves y acuciantes: realidad óntica de la energía nuclear, naturaleza íntima de la masa y de la energía, razón última del enlace entre estas dos entidades, constitución íntima de la materia, etc. Así queda en buena parte contrapesado el exagerado optimismo que tantos y tan importantes progresos de la ciencia teórica y de la técnica experimental pudiera hacer germinar antes de tiempo. Aun a la luz de los enigmas de la Física teórica y de las dificultades de no pocas experiencias, parécenos prematuro el afirmar que "del diccionario de la Física hay que borrar la palabra *imposible*". A más de uno parecerá asimismo exagerada la afirmación de que "la bomba atómica es la *definición solemne* de la teoría atómica moderna, por la única autoridad infalible en la materia, la serena, imparcial e inapelable experiencia". El atomismo científico consta de diversos capítulos, y no todos gozan de certeza y ni aun del mismo grado de probabilidad.

R. PUIGREFAGUT, S. I.

FRANK, CAROLUS, S. I., *Philosophia naturalis in usum scholarum*. Edit. 2.ª, emendata.—Herder, Typographi editores Pontificii (Friburgi Brisgoviae, 1949) XII-225, cms. 25 × 14.

Para el P. Frank el objeto de la Cosmología no es sólo el mundo inorgánico, sino todo el universo sensible, considerado como algo uno con unidad accidental; algo uno, que va originando sucesivamente en el espacio, parte integrante del mismo Universo: desde las moléculas anorgánicas más sencillas hasta el hombre, considerado no sólo como cuerpo, sino también como viviente y fin, relativamente último, de los reinos inferiores a él. Y esa gama colosal de reinos y grupos corpóreos jerarquizados que forman el Universo son obra de una evolución restringida y parcial, prevista, dispuesta y secundada por el concurso omnipotente del Ser Supremo, que *se supone* haber creado en el tiempo la nebulosa primitiva.

Grandiosa concepción de la Cosmología, si, contenta con el campo de las ciencias físicas y biológicas, no invadiera también *lo psíquico*. Y esa ampliación del objeto cosmológico puede ser considerada como una característica del libro que presentamos.

La segunda, mucho más importante aun, es su franca tonalidad *científica*, a expensas tal vez de varias cuestiones filosóficas suprimidas o ligeramente esbozadas, que no pueden ser tildadas de anticuadas ni impropias de la Cosmología. Tales son: la compenetración de los cuerpos y su replicación, el efecto formal primario de la cantidad, la posibilidad y discernibilidad de los milagros, el estudio de las leyes estadísticas, la prueba de la creación de los elementos del mundo y algunas otras cuestiones de menor relieve. Por lo demás, el loable intento de darnos una Cosmología científica y moderna, pruébanlo de consuno: su copiosa bibliografía, general y parcial de cada tesis, en las que abundan a granel las obras científicas, predominando entre ellas las de lenguas sajonas, el método de investigar y exponer la verdad, inductivo y genético; los fundamentos empíricos tomados de la ciencia, que llenan muchas páginas; los argumentos de muchas tesis, en los que se conjugan los datos científicos más recientes con los principios metafísicos; en fin, el tenor de todo el libro. Baste decir que para su autor la Cosmología, aunque se diferencie esencialmente de las ciencias físicas y biológicas, intrínsecamente está subordinada a ellas. Además, no conocemos texto alguno de Cosmología que trate con tanta detención y minucioso análisis las cuestiones del finalismo de los seres naturales, el vitalismo y transformismo.

Consideramos también como un mérito del P. Frank el orden sintáctico, así de la obra en conjunto como el de cada tesis; orden que realza mucho la técnica editorial con la armónica diversidad de tipos y cuerpos de letras, con el empleo de números marginales y epígrafes, y nada menos que con cuatro índices.

Si con ese orden modelo emparejara la claridad de la fraseología y del pensamiento, sería, a pesar de los reparos dichos, un texto de Cosmología muy recomendable. Pero con frecuencia se cierne sobre sus páginas una neblina, que dificulta mucho su inteligencia. Ni faltan en ellas algunas frases menos exactas, como identificar la explicación que dan del continuo Boschovich y Leibniz; decir que Descartes y Balmes rebajan demasiado el valor real del espacio (n.º 61); que en el *nunc* presente del tiempo existen simultáneamente el *ante* y el *post* (n.º 77-79); que el principio vital no construye, sino que presupone la organización de la materia que informa (n.º 196), etc. Ni vemos la utilidad o conveniencia de la tesis 36; confesando, eso sí, que la Cosmología biológica nos parece la parte más valiosa y mejor estudiada de la obra.

D. DOMÍNGUEZ, S. I.

GUZMÁN RENSHAW, EUGENIO, *Principios de Teodicea.*—Edit. Bibliográfica Española (Madrid, 1949) 107.

*Principios de Teodicea*, del Sr. Guzmán, recoge compendiosamente varios argumentos sobre la existencia, simplicidad, unicidad e infinitud de Dios. Añade un brevísimo corolario sobre el poder que Dios tiene de hacer milagros y decir profecías y una abundante bibliografía. Concede gran importancia a la infinitud (casi la mitad del texto).

Es de alabar el esfuerzo del Sr. Guzmán para compendiar en su librito el fundamento racional de nuestra fe y facilitar su ulterior desarrollo con una extensa y selecta bibliografía.

Lamentamos que haya escogido un orden de demostraciones, que le estorba la brevedad que busca, y que un estilo latinizante oscurezca el texto denso de idea.—B.

DONAT, JOSÉ, S. I., *Adler y su psicología individual.* Trad. del alemán por A. Tamayo. Prólogo de P. Meseguer.—E. Razón y Fe (Madrid. 1949) 20 × 14 cms., 204.

El lector español tiene ya una exposición y crítica de la doctrina adleriana, hecha con criterio y claridad de ideas. La primera parte da una idea breve, pero completa, de la doctrina adleriana. Es un mérito del autor el haber sistematizado en pocas líneas una doctrina que se halla dispersa en diversas obras. La segunda parte es una crítica a fondo de las ideas principales de la Psicología Individual. La voluntad de dominio, el sentimiento de comunidad y de inferioridad, son sometidos a examen y precisados en su sentido (que en Adler resulta excesivamente vago).

La crítica general que merece el adlerismo es de excesiva generalización. El querer con tan pocos elementos dar la clave del Universo, es exponerse al simplismo. La interpretación que da Adler, por ejemplo, de algunas anomalías de carácter de niños y adultos, raya a veces en lo ridículo, y además se mueve siempre dentro de un molde estereotipado.

En cuanto al carácter, la interpretación adleriana es puramente psíquica y determinista, sin atender para nada a la herencia.

La concepción general del mundo, si bien combate valientemente el egoísmo, resulta inaceptable. La personalidad queda deprimida al juzgarla sólo en función de la colectividad. Dios y la religión quedan desterrados. Los valores del espíritu se reducen a los utilitarios. No hay obligación moral sino necesidad coactiva. Se defiende la igualdad psíquica originaria de todos los hombres, y se establece una concepción socialista del mundo.

La pedagogía, en fin—como consecuencia de la concepción de la persona humana—, es completamente naturalista y arreligiosa; desprecia la formación moral del carácter; y se hace consistir en el autodesenvolvimiento del niño sin cortapisas de ningún género (ni autoridad ni castigo).

La crítica de Donat es objetiva y profunda, pero debe advertirse que recae sobre todo en el adlerismo integral, tal como lo defiende la Psicología Individual. Tal vez hubiera sido un buen complemento de la obra un capítulo en que pusiese más de relieve los muchos elementos aprovechables de la filosofía de Adler en orden al conocimiento profundo del hombre y a la educación del carácter del niño y del joven.—A. ROLDÁN, S. I.

BICKEL BENOIT, JOSEPH, *Religión y Deportes*. Ensayo histórico y filosófico.—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1947), 20 × 14,5 cm., 144.

El autor recoge una serie de observaciones sobre el deporte en su aspecto moral-religioso. El estilo es ameno y abundan los datos concretos que denotan a un conocedor de la materia. Consta de una primera parte histórica: el deporte en Grecia, Roma, Edad Media y tiempos modernos. En la segunda parte se apuntan agudamente las deformaciones que sufre el deporte y su repercusión moral (materialismo, profesionalismo excesivo, apasionamiento, naturismo, etc.). Por el contrario, bien practicado, tiene positivos valores: ejercita la caridad, la caballerosidad y el desinterés, etc. La traducción es deficiente.—E. B.

FERNÁNDEZ DE LABASTIDA, GRATINIANO, C. SS. R., *Jóvenes Caídos*. Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1949) 208.

El P. De Labastida siente arder en su alma el amor a la juventud. Por ella se ha afanado ya a escribir otros libros, que han llenado de aliento a los corazones débiles y han orientado a los descarriados o por lo menos despistados. Ahora siente la necesidad de ayudar a otra clase de jóvenes: los caídos y casi muertos en la lucha espiritual. Estos jóvenes necesitan más que nadie aliento, esperanza, fuerza. La triste experiencia, efecto de una inexperiencia, les ha sumido quizás en el más desesperante desaliento. Para ellos es este libro *Jóvenes Caídos*, en el que el autor pone en juego todas sus excelentes cualidades de estilista, apóstol y psicólogo de la juventud.

Aunque el título va encaminado a los que han caído, será también de mucha utilidad para los que se mantienen todavía firmes en la brecha, porque les mostrará los efectos de una caída inexperta, y les enseñará la experiencia ajena que podría tristemente convertirse en experiencia propia. Puede estar contento el autor de sus obras, que seguramente producen fruto abundante entre sus lectores, y ello le ha de estimular más a continuar en este apostolado de la pluma.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LARRAYOZ MARTÍN, PBRO., *La Vocación Misionera según las cartas de San Francisco Javier*.—Gráficas Iruña (Pamplona, 1949) 36.

Es un opusculito escrito con amor y con sinceridad. El autor se preguntaba si para ser Misionero se necesita una vocación *especial* y *cognoscible*, o si bastaba la vocación general al sacerdocio o al apostolado. Queriendo sentar sus conclusiones sobre bases firmes, ha puesto los ojos en S. Francisco Javier, el Apóstol de los tiempos modernos, para ver si él se había propuesto el problema, y qué solución le daba.

La conclusión, a través de la lectura de las cartas del Apóstol, es que el problema no se lo planteó en el terreno especulativo, pero lo resolvió en el terreno de la práctica, exigiendo en los futuros misioneros la existencia de una vocación divina recognoscible, a la que había de acompañar determinada idoneidad de selección con definidas cualidades físicas, intelectuales y morales.

Este librito, en sus pocas páginas, puede ser muy útil a los directores espirituales de Seminarios y a los mismos seminaristas y a cuantos sientan en su alma el celo misional, pues en breve síntesis les pone el autor, con palabras de S. Francisco Javier, las cualidades y condiciones que ha de cumplir si quiere ser un Apóstol de Cristo.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

# REVISTAS

## MISIONOLOGIA

POU Y MARTÍ, JOSÉ MARÍA, O. F. M., *La Misión de Marruecos a principios del siglo XVIII*: ArchIbAmer 25 (1947) 243-271.

Como preámbulo a la época que desea historiar, propone esquemáticamente las dos principales tentativas franciscanas de misión en Marruecos, que fueron coronadas con el martirio. De la nueva era misional que se inaugura en 1630, se detiene en la segunda época, que es más franciscana y española, y termina su trabajo con una relación jurídica de los sucesos, frutos y estado de las Misiones de Africa en los reinos de Mequinez, Fez, Tetuán y Salé. Aunque es una relación del trienio 1715-1718, sirve para conocer la labor sacrificada de los hijos de San Francisco y las enormes dificultades que ofrecía esa misión entre mahometanos.—C. G. GOLDÁRAZ.

PÉREZ, LORENZO, O. F. M., *Procuradores de la Provincia de San Gregorio de Filipinas*: ArchIbAmer 25 (1947) 69-93; 383-393.

Después de una breve nota biográfica de cada procurador, presenta diversos documentos que dicen relación con dichos procuradores, como Memoriales, Decretos referentes o esos Memoriales y nómimas de los misioneros que por gestiones de cada uno de los procuradores ante la Corte les fueron concedidos y que debían conducir a Filipinas.—C. G. GOLDÁRAZ.

SANCHO, HIPÓLITO, *El Convento de San Francisco de Cádiz;* 1566-1596: ArchIbAmer 25 (1947) 309-381.

Son unas notas y documentos para la historia de los primeros treinta años de un convento que durante más de dos siglos jugó un papel tan importante en la vida de la ciudad. Trata de la fundación del monasterio de su personal, de la vida manifestada en las actividades que desarrollan sus pobladores, de la descripción del templo primitivo y por fin de su pasión y semidestrucción en el año 1596.—C. G. GOLDÁRAZ.

ROBERT, RICART, *Sobre la cronología de los obispos de Marruecos en el siglo XVI*: ArchIbAmer 25 (1947) 94-97.

Nuevos datos sobre tres obispos de Marruecos del siglo XVI, D. Martín Cabeza de Vaca, Fr. Sebastián de Obregón y D. Sancho Díaz de Trujillo, contribuyendo con esto al esclarecimiento de la historia de los obispos de Marruecos, que es de lo más difícil y enmarañada.—C. G. GOLDÁRAZ.

MATEOS, FRANCISCO, S. J., *Primeros pasos en la Evangelización de los indios* (1568-1576): MissHisp 4 (1947) 5-64.

Es "un ligero esbozo de los primeros pasos del importantísimo movimiento misional de la Compañía de Jesús en la América del Sur, primeros ensayos, primeros estudios y discusiones hasta llegar a la espléndida floración que demuestra la serie de cartas del P. José de Acosta y

otros misioneros, escritas el año 1576 y enviadas al P. General, y la fundación de Juli, que reviste un significado especial en la historia de las reducciones de indios que los jesuítas fundaron en América, ya que fué el gran campo de experimentación donde los jesuítas estudiaron a fondo y resolvieron cuantos problemas de todo género ofrecía la evangelización de los indios".

De las cincuenta y nueve páginas de que consta el artículo, catorce las emplea en una introducción, en la que trata de los comienzos por parte de la Compañía de Jesús de las doctrinas de Lima, Huarochiri y el Cercado y de las misiones ambulantes hechas desde diversos colegios y residencias en tierras de indios. Indica los cuatro puntos principales que fueron propuestos por el P. Acosta, entonces provincial, en la Congregación convocada por él mismo en enero de 1576, sobre el grave asunto de la salvación de los indios; y para dar a conocer la gloriosa floración que el celo de los jesuítas había obtenido, publica la Carta Annua que los Padres del Perú enviaron a Roma el 1576, y que con otras cartas ocupan la mayor parte del artículo. En esas cartas aparece el estado general de la Compañía de Jesús en el Perú en ese año: las misiones hechas desde los Colegios de Lima y del Cuzco. Fundación de la doctrina de Juli, primeros trabajos, distribución de los misioneros y las impresiones de una visita a dicha misión.—C. G. GOLDÁRAZ.

MATEOS, F., S. I., *La Colección Pastells de Documentos sobre América y Filipinas*: RevInd 8 (1947) 7-52.

El P. Pablo Pastells, S. I., misionero durante dieciocho años en Filipinas, e investigador incansable del Archivo de Indias de Sevilla durante cerca de treinta años, formó dos colecciones de documentos manuscritos, una de 119 gruesos tomos en folio que se refieren todos a la gloriosa misión de Filipinas, tanto en los tiempos antiguos como en los contemporáneos de los siglos XIX y XX, y conserva como preciado tesoro la provincia jesuítica tarraconense; otra más importante de 164 gruesos tomos en folio con copias de documentos, y 154 cuadernos de tamaño de cuartilla, que contienen en general no copias íntegras, sino sólo extractos. Esta segunda colección se formó en Sevilla, y trata de todas las misiones ultramarinas dependientes directamente de la antigua Asistencia de España, sin incluir Portugal, es decir, de América y Filipinas, con derivaciones a otras islas del Pacífico y países de Extremo Oriente, que se hizo para ayudar al P. Antonio Astrain en su *Historia de la Asistencia de España*, de la que publicó siete valiosos tomos, y fué costeada por las tres provincias que a principio del siglo XX integraban la Asistencia española en Europa. Ambas colecciones se describen en el presente estudio, anteponiéndose varias consideraciones sobre la personalidad científica del P. Pastells, y el significado, importancia y mérito de dichas colecciones.—M. O.

MATEOS, F., S. I., *Jesuítas españoles en el Perú contemporáneo (siglo XX)*: EspMis 4 (1947) 487-517.

Este estudio es continuación de otro reseñado en "Estudios Eclesiásticos" (22, Madrid, 1948, 133), y trata de la vida y obras apostólicas de la misión, hoy viceprovincia, del Perú, dependiente de la provincia jesuítica española de Toledo. Son de notar los trabajos del santo hombre Padre José Pineda con chinos y japoneses de la costa peruana, y los principios de la misión de San Francisco Javier del Marañón, entre indios todavía infieles.—M. O.

MATEOS, F., S. I.. *Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa*: MissHisp 4 (1947) 479-524).

Jerónimo de Loaysa, O. P., primer Arzobispo de Lima, celebró dos concilios provinciales para las diócesis sufragáneas, que eran todas las de Sudamérica, y además Panamá y Nicaragua, en el primero de 1552, y las mismas, menos las del Nuevo Reino de Granada, erigido ya en arzobispado, para el segundo de 1567. El primero de estos concilios ha sido publicado en parte, y contiene una primera ordenación de la vida eclesiástica, que en muchos aspectos tiene sumo interés, aunque ciertos decretos sobre bautismo de indios muy rudos, y sobre administrar la eucaristía y el matrimonio a los mismos indios, hubieron de ser posteriormente reformados. El segundo concilio de 1567, al que asistieron cuatro obispos, ha sido dado por perdido muchos años, pero el autor ha podido estudiar sus actas íntegras en un ejemplar auténtico hallado en el Archivo de Indias de Sevilla sección *Patronato*. Este concilio de 1567 es importante, y en varias circunstancias supera al celebrado por Santo Toribio de Mogrovejo en Lima, 1583, que encabeza comúnmente las colecciones canónicas de concilios, con el nombre de Concilio I Limense, aunque en realidad no fué primero sino tercero. Se anteponen algunas indicaciones muy apreciables sobre introducción del cristianismo en el virreinato del Perú, es decir, sobre el establecimiento de la jerarquía y de las grandes órdenes religiosas, que fueron las que llevaron el peso de la predicación apostólica, y los frutos conseguidos por el evangelio entre los indios del Imperio de los Incas.—M. O.

MATEOS, F., S. I., *Fundación del Colegio de Coyoacán*: MissHisp 4 (1947) 587-599.

Este colegio, que había de ser de teólogos y juristas, quiso establecerlo Hernán Cortés en su villa de Coyoacán, cerca de Méjico, y no pudiendo hacerlo en vida dejó el encargo en el testamento a su hijo Martín Cortés, segundo marqués del Valle. Se refieren las diversas andanzas y gestiones ordenadas a la fundación, que tuvieron influjo en la entrada de los primeros jesuítas en Méjico el año 1572, y juntamente se deshace el error deslizado a los editores de *Monumenta Historica Societatis Iesu* (*Polanci Chronicon*, VI, 597, 598) y en la *Historia Eclesiástica de Méjico*, del P. Mariano Cuevas, sobre que dicho Martín Cortés fuese novicio de la Compañía de Jesús en Simancas.—M. O.

GARCÉS FERRARA, BARTOLOMÉ, *Relación de jesuítas de la provincia de Aragón enviados a Indias en los siglos XVII y XVIII*: RevInd 8 (1947) 521-533.

De un manuscrito perteneciente a los antiguos jesuítas que se conserva en la Universidad de Valencia, y que lleva por título: *Dimissi, Defuncti et Missi ad Indias et ad alias Provincias*, entresaca el autor los nombres de todos los jesuítas de la antigua provincia de Aragón enviados a las misiones de América y Filipinas: el más antiguo es el de 1661, el último de 1719. Es trabajo muy útil a la investigación histórica, pues aclara numerosos nombres y fechas; y por él desfilan personas verdaderamente insignes, como Cipriano Barace, fundador de la misión de Mojos en Bolivia y mártir; Mateo Mimbela, provincial del Nuevo Reino de Granada; Antonio Garriga, provincial del Perú, y otros.—M. O.

# C R O N I C A

## XI Asamblea de estudios marianos

La Sociedad Mariológica Española ha celebrado este año su Asamblea en Madrid del 11 al 15 de septiembre. La Asamblea se consagró principalmente a la Bula "Munificentissimus Deus", de la que sus trabajos esbozan un magnífico comentario. Los temas así estudiados fueron los siguientes:

El R. P. Máximo Peinador, C. M. F., expuso unas *consideraciones generales sobre los criterios exegéticos de la Bula.* Con gran acierto aludió a la necesidad de un criterio objetivo para interpretar la Bula, e insistió en que ésta debe ser interpretada por ella misma siempre que esto sea posible. Estudiado su plan general, sus procedimientos y su actitud en algunos puntos particulares, concluyó que la Bula, soslayando las cuestiones disputadas entre los teólogos, se atiene a lo cierto y comúnmente admitido, estableciendo un mínimum en la doctrina. Claro es que esto no quiere decir que de las afirmaciones de la Bula no salgan más fortalecidas algunas posiciones teológicas.

El R. P. Ricardo Rábanos, C. M., estudió *la argumentación escriturística de la Bula.* Clasificados todos los argumentos aducidos, examinó de una parte el complejo que forma el Protoevangelio con los textos paulinos que aluden a la victoria sobre la muerte y aun el famoso texto del Apocalipsis. Ahí se contiene formal e implícitamente la Asunción, ya que todos los elementos manejados son bíblicos. Lo mismo opina el autor sobre el "gratia plena", aunque aquí encontró la oposición de algunos asambleístas.

El tema de *la muerte de la Virgen,* a través de la Bula, lo abordó el R. P. Francisco de P. Solá, S. I. En la Bula no está definida la muerte de María ni explícita ni implícitamente. Pero después de la Bula, si se estudian despacio todas sus afirmaciones, esta doctrina ya no puede decirse opinable. Lo menos que puede afirmarse es que negarla constituiría una notable temeridad. Los asambleístas, fuera de la divergencia de algunos pocos en el hecho de la definición implícita, convinieron en que la verdad de la muerte de la Santísima Virgen ha salido muy reforzada de la Bula. Si se considera el conjunto de testimonios aducidos en ella y sus afirmaciones sobre el sentir del pueblo cristiano, es preciso afirmar que esa doctrina es la única que responde a la tradición y a la persuasión de la Iglesia, y por ello no sólo es cierta teológicamente, sino que puede decirse de fe no definida.

El R. P. Metodio Ruiz, C. M. F., leyó la ponencia del R. P. Pablo Franquesa, C. M. F., sobre *valoración y directrices del argumento de tradición, a través de la Bula.* Fuera de los elementos de tradición, enlazó el autor en su trabajo otros que tal vez podrían mirarse a diferente luz, como son el consentimiento de la Iglesia y el magisterio eclesiástico, determinando hasta qué punto utiliza la Bula el argumento histórico propiamente dicho.

El R. P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., estudió brillantemente el interesantísimo tema de *la Corredención o asociación de María con Cristo,* tal como aparece en la Bula asuncionista. En ella la Corredención es claramente un argumento de la Asunción; pero ella además constituye un valiosísimo argumento de la Corredención, en el sentido

más estricto de la palabra. Creemos realmente que la Bula ha de hacer avanzar esta doctrina que tiene las preferencias de los mariólogos contemporáneos.

Dos trabajos se dedicaron a la nueva liturgia de la Asunción, siquiera los dos la trataran incompletamente. El R. P. José M. Bover, S. I., analizó en *la nueva Misa* los textos bíblicos, afirmando el sentido literal no sólo del Protoevangelio, sino del Apocalipsis, utilizado en el introito y una especie de sentido cuasi-típico en el pasaje del libro de Judit. que constituye la epístola. El R. P. Mauricio Gordillo, S. I., trazó la curiosísima historia de *las lecciones del 2.º nocturno* desde el siglo XIII, con datos de gran interés tomados en un gran número de viejos Misales.

Como corona de los estudios sobre la Bula esbozó el R. P. Luis Colomer, O. F. M., con su peculiar estilo sugestivo y brillante, los *puntos de arranque para ulteriores desenvolvimientos mariológicos, contenidos en la Bula.*

Fuera de estos trabajos dedicados al tema central, se leyeron estos otros de tema libre. El R. P. Nazario Pérez, S. I., aludió al ya próximo Centenario de la definición dogmática de la Inmaculada, para proponer a la Sociedad Mariológica el plan de una bibliografía completa de cuanto se ha hecho en todos los órdenes sobre el tema *España y la Inmaculada,* y de lo que sobre el mismo queda todavía por hacer. El R. P. Buenaventura García Rodríguez, C. M. F., expuso el influjo de María, Madre de Dios, en cada una de las etapas de la vida interior, describiendo así el verdadero alcance de la *Maternidad espiritual.* El R. P. Ignacio Riudor, S. I., trató de *la Mediación de María en la distribución de las gracias según los teólogos de la primera mitad del siglo XII.* Y finalmente el Dr. Ricart, Pbro., ilustre divulgador de la teología mariana, habló del *Escapulario del Carmen como prenda de salvación.*

Tenemos todavía que consignar una novedad en esta XI Asamblea: la introducción de unas *conversaciones mariológicas* sobre temas especialmente debatidos entre los mariólogos. Propuesto con anticipación el tema, se discutía después amigablemente, exponiendo cada uno su sentir y sus razones, y oyendo y contrapesando las de los demás. No pudieron tratarse así esta vez sino dos temas: el de la maternidad divina y el de la gracia de la Virgen. Ello fué suficiente para que se pusiera en evidencia, que este modo de profundizar en los grandes problemas mariológicos puede ser muy beneficioso para el progreso de la Mariología, si los temas se eligen bien, si se concretan con cuidado, y si se da una sumaria introducción en que aparezcan las posiciones ya suficientemente adquiridas y los puntos de divergencia hacia los que ha de orientarse toda la disensión. Por esta iniciativa merece nuestra enhorabuena la Dirección de la Sociedad Mariológica Española.

La cual, terminado el tiempo reglamentario de su gestión, fué reelegida en esta Asamblea por los miembros de la Sociedad, que le ratificaron así toda su confianza.

Para la XII Asamblea, el próximo año, se fijó como tema central: *María y la Eucaristía.* Con ello se quiere sumar fervorosamente la Sociedad Mariológica Española al gran acontecimiento del Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

## Cuarta Semana de Derecho Canónico

Celebróse en el Monasterio de Monserrat, del 16 al 23 de septiembre. Muy acertada por cierto fué la elección del lugar hecha por el Instituto de S. Raimundo de Peñafort. La veneración que inspira aquel sagrado

monte con el santuario de la Virgen Morenita, Patrona de Cataluña, y el vetusto monasterio, donde una numerosa comunidad de monjes canta las alabanzas de Dios, con las exquisiteces del canto sagrado y de la liturgia, y la tradicional hospitalidad benedictina, había de atraer a la asamblea numerosa concurrencia.

Allegábase el atractivo que la misma materia de la Semana había de ejercer, por su interés eminentemente práctico en especial para el personal de los tribunales eclesiásticos. Por su parte, la autoridad eclesiástica mostró la simpatía con que miraba esta asamblea. La S. Congregación del Concilio concedió dispensa de residencia a todos los capitulares obligados al coro que asistieron a la Semana. Y el Excmo. Sr. Obispo de Barcelona tuvo la delicadeza de otorgar a todos los semanistas sacerdotes licencias de confesar y predicar durante la Semana, en la misma medida en que las tuviesen en sus Diócesis.

La concurrencia efectiva superó en el doble a la calculada, llegando a más de 120 semanistas.

Esta cuarta Semana tuvo la característica de que en ella tomaron parte activa eximios canonistas extranjeros, como los Ilmos. Sres. don Fernando Della Rocca y D. Pío Cipprotti, Abogados de la Rota Romana, y los M. I. Sres. D. Santiago Denis y D. Carlos Lefevbre, Canónigos, Profesores de Derecho Canónico en el Instituto Católico de París. Entre los que con su presencia y acertadas intervenciones honraron la asamblea figuraba el R. P. Michiels, autor del comentario más extenso al libro primero del Código Canónico.

He aquí el temario:

## «Las causas matrimoniales»

1.—*Naturaleza y características de las causas matrimoniales.* Ponente: M. I. Sr. D. Antonio Ariño, Canónigo Doctoral de Avila, Catedrático en la Facultad de Derecho Canónico de Salamanca.

2.—*Organos competentes jurisdiccionales.* Ponente: M. I. Sr. D. Antonio Albares, Canónigo Doctoral de Túy.

3.—*El fiscal en las causas matrimoniales.* Ponente: Ilmo. Sr. D. Claudio Pérez de Heredia, Fiscal del Tribunal de la Rota Española.

4.—*El Defensor del vínculo en las causas matrimoniales.* Ponente: Ilustrísimo Sr. D. León del Amo Pachón, Defensor del vínculo en el Tribunal de la Rota Española.

5.—*Introducción de la causa de nulidad de matrimonio.* Ponente: Ilustrísimo Sr. D. Fernando Della Rocca, Abogado de la Sagrada Rota Romana.

6.—*La intervención de tercero en las causas matrimoniales.* Ponente: Muy Rvdo. P. Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F., Decano de la Facultad de Derecho Canónico de Salamanca.

7.—*Las causas matrimoniales ante el fuero civil.* Ponente: Ilmo. señor don José Oriol Anguera de Sojo, Abogado del Ilustre Colegio de Barcelona.

8.—*Nulidad del matrimonio por ignorancia de la sustancia del mismo.* Ponente: M. I. Sr. D. Narciso Tibau, Canónigo Doctoral de Córdoba.

9.—*Nulidad por error acerca de la persona o de sus cualidades.* Ponente: M. I. Sr. D. Gonzalo Carnero, Canónigo Doctoral de Toledo.

10.—*Error sobre la cualidad de la persona que invalida el matrimonio. A propósito de una sentencia rotal.* Ponente: M. I. Sr. D. Santiago Denis, Canónigo de la Catedral de Sens. Catedrático en la Facultad de Derecho Canónico del Instituto Católico de París.

11.—*Nulidad por error acerca de las propiedades del matrimonio o*

*de su validez.* Ponente: M. I. Sr. D. Celestino Blanco Cordero, Provisor de Astorga.

12.—*Nulidad por exclusión total del matrimonio o del "bonum prolis".* Ponente: Ilmo. Sr. D. Ildefonso Prieto, Auditor del Tribunal de la Rota Española.

13.—*Método Ogino y nulidad matrimonial según una reciente decisión rotal.* Ponente: M. I. Sr. D. Carlos Lefevbre, Canónigo de la Catedral de Lille y Catedrático en la Facultad de Derecho Canónico del Instituto Católico de París.

14.—*Nulidad por exclusión de la unidad o de la indisolubilidad.* Ponente: Rvdo. Sr. D. Andrés Eliseo de Mañaricúa, Profesor en la Universidad de Deusto.

15.—*Nulidad por miedo grave.* Ponente: M. I. Sr. D. José Rodríguez, Provisor de Palma de Mallorca.

16.—*Nulidad por condición de pasado o de presente puesta y no cumplida.* Ponente: Rvdo. Sr. D. Ramón Lamas Lourido, Catedrático en la Facultad de Derecho de Valencia.

17.—*Nulidad por falta de forma.* Ponente: M. R. P. Eduardo Fernández Regatillo, S. I., Decano de la Facultad de Derecho Canónico de Comillas.

18.—*Nulidad por impotencia.* Ponente: M. I. Sr. D. Plácido Fernández Aller, Rector del Real Seminario de San Carlos.

19.—*Inconsumación del matrimonio y procesos "super rato".* Ponente: Ilmo. Sr. D. Ramón Baucells Serra, Provisor de Barcelona.

20.—*Nulidad por vicio de consentimiento.* Ponente: Rvdo. Sr. D. Eudoxio Castañeda, Capellán Castrense.

21.—*Causas de separación por adulterio.* Ponente: Ilmo. Sr. D. Pío Cipprotti, Juez de Primera Instancia de la Ciudad del Vaticano y Abogado de la Sagrada Rota Romana.

22.—*Causas de separación temporal.* Ponente: M. I. Sr. D. Narciso Jubany, Juez de Causas Pías en la Curia de Barcelona.

Las sesiones comenzaron el 16 de septiembre, por la tarde; y por lo común fueron presididas por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Salamanca; uno de los días las presidió el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Barcelona. Duraban cerca de tres horas por la mañana y otras tantas por la tarde, con una corta interrupción; y a pesar de tanta duración, lamentábanse los asambleístas de que faltase tiempo para el desenvolvimiento de todo el tema. En verdad, el programa era demasiado extenso.

Después de tres cuartos de hora, que se concedían al Ponente para su exposición, venía la discusión, en la que los oyentes, con santa libertad, ponían objeciones, hacían preguntas, aportaban algún dato de su experiencia.

Por ser de personas seglares, llamaron especialmente la atención las atinadas intervenciones de los Sres. Pío Ciprotti y José Oriol Anguera de Sojo. El primero se expresó en latín; asimismo el segundo, cuando el caso lo requería, y en un latín correcto y flúido, a pesar de ser improvisado.

El Sr. Anguera de Sojo es el hijo primogénito de la Sierva de Dios Carmen Sojo, cuya causa de beatificación se halla en Roma.

"¿Cómo aprendió usted a hablar el latín con tanta soltura?"—le pregunté—. "El latín me lo enseñó mi madre, desde que yo tenía siete años; y para enseñármelo se puso ella misma a aprenderlo, y hasta llegó a escribir, si no un latín ciceroniano, sí un latín aceptable." Este aprendizaje infantil lo completó el Sr. Anguera con los PP. Jesuítas, que daban aquella enseñanza tan clásica, tan intensiva del griego y del latín, con lo cual quedaban los alumnos tan capacitados para aprender

con solidez otras disciplinas. "Aun viven—me añadió—dos o tres compañeros míos que hablan el latín tan bien o mejor que yo."

El domingo 23 se trasladaron los semanistas a Barcelona, para celebrar allí la clausura de la Semana. Allí asistimos a la misa medio pontifical, en que ofició el Sr. Obispo de la Diócesis. A continuación visitamos el sepulcro de S. Raimundo, que se halla en la misma catedral; y de allí nos trasladamos al gran salón de la Balmesiana. Aquí, bajo la presidencia de los dos Prelados, el Sr. Bonet, Auditor de la Rota Romana, cerró la serie de las disertaciones con hermoso discurso de índole diversa sobre *Problemas jurídicopastorales en las causas matrimoniales, a la luz de las enseñanzas de Pío XII.*

Por fin, el Sr. Obispo de Barcelona, después de mostrar su complacencia por la celebración de estas semanas canónicas tan provechosas, dió la voz de alarma sobre los peligros de la excesiva intromisión del Derecho civil en el canónico, que dimanan de estas dos fuentes: de ciertos errores, que a pesar de su adelanto se infiltran en el Derecho civil, y del espíritu innovador de algunos juristas que por amor a las novedades aceptan teorías y principios no comprobados. Por eso el jurista eclesiástico necesita conocer a fondo la Teología y la Filosofía, para la recta aplicación de la justicia de la Iglesia. ¡Muy oportuna y acertada advertencia!, acreditada por la experiencia.

¿Impresión de la Semana? Francamente buena. Trabajos sólidos, profundos, de índole eminentemente práctica, orientados a la práctica procesal de las causas matrimoniales, hoy frecuentísimas en las Curias eclesiásticas.

Creemos sinceramente que los extranjeros sacarían un aventajado concepto de la ciencia canónica española. La cual, como tantos otros ramos de la ciencia eclesiástica, va despertando un entusiasmo consolador entre los españoles. Indicio muy significativo de ello es el dato que indicó el P. Michiels, belga: "De mi primera edición de *Normae Generales Iuris Canonici,* hecha en 1929, apenas se colocó en España un ejemplar; en cambio, la segunda edición, de 1949, ha tenido en España más salida que en ninguna otra nación del mundo".

EDUARDO F. REGATILLO, S. I.

## La XI.ª Semana Española de Teología

(17 *a* 22 *de septiembre de* 1951)

### SESIONES

Se dedicó al estudio de diversos puntos de doctrina recomendados por la Encíclica "Humani Generis", como se puede ver por el elenco de las disertaciones leídas, que reproducimos a continuación de esta crónica.

La Semana despertó excepcional interés, por la candente actualidad de los temas en ella desarrollados. Algunas de los ponencias ofrecieron una profunda y completa exposición de los correspondientes puntos doctrinales, habiendo sido por esta razón singularmente apreciadas y alabadas las que trataron de la repercusión y comentarios de la Encíclica, de la Filosofía perenne, del valor de las Encíclicas, de la Teología positiva, del argumento ex Analogía *fidei,* y del conocimiento por connaturalidad.

Como se deduce de la simple lectura del temario, algunas de las disertaciones eran de carácter preponderantemente filosófico; pero su es-

tudio se hizo a la luz de los principios de la Teología, siguiendo en esto el ejemplo de la misma Encíclica, que propone, sí, enseñanzas relativas a la Filosofía, pero sólo en cuanto dicen relación más o menos directa con las doctrinas reveladas de que se ocupa la Teología.

En todas las ponencias se observó un cuidado escrupuloso de lograr la fiel interpretación de las enseñanzas pontificias. Las conclusiones a que llegaron los ponentes preponderantemente eran de tipo conservador, excluyendo las interpretaciones minimistas o benignas que de algunos puntos han hecho los comentarios publicados. Sin embargo, las discusiones muy animadas que seguían a la lectura de cada ponencia demostraban que no todos los semanistas estaban de acuerdo en semejante interpretación del documento pontificio. Así, por ejemplo, se discutió bastante sobre si cierto *Existencialismo* e *Historismo* mitigados, que propugnan algunos autores católicos, están o no excluídos por la Encíclica.

Algunos pocos sostenían que la *Filosofía perenne*, que recomendaba la Encíclica, era simple y exclusivamente el sistema llamado "tomismo"; pero la inmensa mayoría defendía la interpretación amplia del ponente, advirtiendo que la palabra "tomismo" ni una sola vez ocurría en toda la Encíclica y que la Filosofía de Santo Tomás era recomendada para la educación de los aspirantes al sacerdocio. Hacían valer, además, que, según el tenor de la Encíclica, el Papa no pretendía sino poner coto a las aberraciones de los actuales propugnadores de los movimientos conocidos por las designaciones de "Problema teológico" y "Nueva Teología", y de ninguna manera pretendía dirimir las cuestiones que desde hace siglos se vienen debatiendo entre los autores de las distintas escuelas católicas, como son la tomista, la escotista, la agustinense, la suareciana, etc. Alguien hizo notar oportunamente que Pío XI, en su Encíclica "Studiorum Ducem", había dicho que "entre los amantes de Santo Tomás, como conviene que lo sean todos los hijos de la Iglesia, deseaba que subsistiese, dentro de una justa libertad, aquella honesta emulación que contribuye al progreso de los estudios; y que en aquellas cosas de que suelen disputar, defendiendo sentencias contrarias, los autores de mejor nota dentro de las escuelas católicas, a ninguno se le ha de prohibir el que siga aquella sentencia que le pareciere más verosímil". Esta recomendación positiva de la *justa libertad* y *honesta emulación* entre las escuelas católicas la ratificó expresamente casi con las mismas palabras el actual Pontífice.

Suscitado el problema de la formulación conceptual de las verdades reveladas, el ponente rechazaba de plano, como de origen kantiano y conducente al relativismo dogmático, la expresión de los que dicen que la revelación de las verdades divinas se vacía en conceptos humanos, adaptándose así a la mentalidad y capacidad receptiva humanas. Fundaba su repudio en el principio de que la revelación cristiana no es de conceptos ni de asertos conceptuales, sino sólo de realidades. A esto se opusieron muchos, creyendo exageradas las afirmaciones del ponente, dado que la expresión que el ponente rechazaba tenía un recto sentido, ajeno a todo kantismo y relativismo; y sostenían que en la revelación cristiana no sólo se contienen realidades, sino también conceptos y asertos conceptuales, cuales son todos los que leemos en los Sermones de Cristo, que los Evangelistas nos han transmitido. Añadían que la historia evangélica probaba con evidencia el empeño de Cristo en adaptar a la mentalidad y capacidad de sus oyentes las doctrinas que predicaba, valiéndose de las ideas y aprovechando los conceptos que a sus discípulos les eran familiares.

Singular curiosidad suscitaron las ponencias sobre el Valor que tienen las Encíclicas y la Obligación que sus enseñanzas imponen, atra-

yendo a la sala de conferencias gran número de oyentes del laicado católico. Un objetante, escudándose con Fránzelin y con Billot, defendía la opinión de que el Papa en sus enseñanzas no infalibles pretendía, no imponer una doctrina como verdadera o falsa, cierta o errónea, sino únicamente como *segura* o *no segura*. El ponente, reconociendo que la del objetante era opinión que avalaban autores de valer, se esforzó en convencerle de la insuficiencia de su opinión para aquellos casos, los más frecuentes, en que los Papas proponen ordinariamente la doctrina con el fin de que sea aceptada como verdadera o cierta, como falsa o errónea, sin pretender enseñarla infaliblemente. Como segura o no segura, se ha de aceptar aquella doctrina que el Papa propone como tal; y en general, cuando los Papas se dirigen como Maestros a toda la Iglesia, es porque quieren que sobre las doctrinas que proponen todos los fieles piensen lo que él piensa, o sea que las acepten tal y como el Papa las enuncia, como ciertas o erróneas, como verdaderas o falsas, como seguras o inseguras, etc. Esta explicación pareció satisfactoria a la gran mayoría de los oyentes.

Sobre la Teología positiva, el ponente de tal manera la condicionaba y supeditaba al Magisterio de la Iglesia, que parecía excluir del ámbito de la Teología positiva e histórica todo el trabajo de los investigadores no católicos, que prácticamente parecen reconocer y aprovechan y citan frecuentemente los investigadores que acatan el Magisterio eclesiástico. A algunos semanistas les pareció tal posición un tanto rígida y susceptible de ser matizada mejor y mejorada; aunque todos coincidieran con el ponente en apreciar que Teología, en el sentido más estricto de la palabra, tal vez sólo se pueda hacer conforme a las orientaciones del Magisterio auténtico, ya que, como advierte la "Humani generis", rebatiendo un principio básico del Protestantismo, "el divino Redentor no encomendó la interpretación auténtica del depósito de la fe, o sea de las sagradas Escrituras y de la divina tradición, al arbitrio individual de los fieles ni a los mismos teólogos, sino al Magisterio de la Iglesia exclusivamente".

Interesó también mucho la ponencia sobre el conocimiento por connaturalidad, lamentando que el ponente no hubiera centrado mejor y condensado más la materia, de modo que su trabajo pudiera ser leído íntegramente y considerado con más reposo. En las discusiones se advirtió que pocos se habían dado cuenta de lo que era propiamente el llamado conocimiento por connaturalidad, según la exposición que se acababa de leer. Las intervenciones de los semanistas hicieron más luz sobre el particular, pero algunos opinaban que el Papa en la "Humani generis", más que del conocimiento directo por connaturalidad, explicado en la ponencia, hablaba de la disposición favorable operada por la voluntad, con la que sólo indirectamente se logra que la inteligencia perciba mejor su objeto.

También lamentaron los Semanistas el no haber podido oír la lectura integral del trabajo sobre la repercusión y comentarios de la Encíclica. De todos modos, algunos llamaron la atención sobre el hecho de que el Papa se abstuviese de toda referencia concreta a obras y autores en particular, y de que algunos autores, que en las discusiones de los años 1946, 47 y 48 habían prodigado semejantes citas, se abstengan de ello en los comentarios que han publicado después de la Encíclica, a pesar de hallarse en Roma y de que nos consta que han podido seguir muy de cerca las varias vicisitudes de la composición de la "Humani generis". Las citas concretas, que se han aventurado a hacer autores como el P. Perego y Msr. Parente, dependen demasiado y están condicionadas por las controversias precedentes, y como aquellas controversias iban orientadas a hacer recaer la responsabilidad en

un sector de autores y silenciaban la buena parte de responsabilidad que correspondía a otros sectores; de ahí que sea por ahora aventurado afirmar y determinar los autores y obras que reprueba la Encíclica, sin manifiesto peligro de que las referencias sean incompletas y unilaterales.

Esperamos que los trabajos presentados en esta XI.ª Semana de Teología vean pronto la luz pública en un volumen de homenaje y adhesión al Supremo Magisterio del Vicario de Cristo, como en su discurso de clausura anunció públicamente el R. P. Salaverri, moderador de la Semana, y como nos consta que es deseo unánime de los señores semanistas.

## PROGRAMA-INVITACION

Día 17 de septiembre, a las diez y cuarto de la mañana, sesión de apertura, *presidida por el Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional*: "Invocación del Espíritu Santo y saludo a los semanistas", por el excelentísimo Sr. Patriarca de las Indias Occidentales-Obispo de Madrid-Alcalá, director del Instituto "Francisco Suárez".

MODERADOR EN LAS DISCUSIONES: R. P. Joaquín Salaverri, S. J.—A las diez y media de la mañana: "Repercusión que ha tenido la Encíclica *Humani generis* y comentarios que ha suscitado", por el Dr. D. Andrés Avelino Esteban Romero, Pbro., jefe de la Sección Bibliográfica del Instituto "Francisco Suárez".—A las seis y media de la tarde: "Justo título del Magisterio de la Iglesia para ser tenido en cuenta reverentemente, aun en cuestiones filosóficas", por el R. P. Felipe Alonso Bárcena, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

Día 18 de septiembre.—A las diez y media de la mañana: "El irenismo en Teología y sus peligros", por el R. P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., del Carmelo de Begoña.—A las once y media: "La gracia del "Apostolado", por el R. P. Emilio Sauras, O. P., del Estudio General de Valencia y colaborador del Instituto "Francisco Suárez".—A las seis y media de la tarde: "La filosofía perenne a la luz de la Encíclica *Humani generis*, por el R. P. Narciso García Garcés, C. M. F., presidente de la Sociedad Mariológica Española.

Día 19 de septiembre.—A las diez y media de la mañana: "El filósofo católico frente a los errores filosóficos modernos, según la *Humani generis*", por el R. P. Miguel Oromí, O. F. M., del convento de San Francisco el Grande, de Madrid.—A las once y media: "Valor de las Encíclicas a la luz de la *Humani generis*", por el R. P. Joaquín Salaverri, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas y colaborador del Instituto "Francisco Suárez".—A las doce y media: "El latín en el estudio de la Teología", por el Dr. D. José María Sáiz, Pbro., catedrático en el Seminario de Santander.—A las seis y media de la tarde: "Obligaciones que las Encíclicas nos imponen", por el R. P. Joaquín Salaverri, S. J., de la Universidad Pontificia de Comillas y colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

Día 21 de septiembre.—A las diez y media de la mañana: "Función de la teología positiva, según la mente de la Encíclica: debe interpretar las fuentes a la luz del Magisterio", por el M. I. Sr. Dr. D. José María Cirarda, canónigo magistral y catedrático en el Seminario de Vitoria. A las once y media: "La gratuidad del orden sobrenatural, según la Encíclica *Humani generis*", por el R. P. Juan Alfaro, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.—A las seis y media de la tarde: "Cómo se va del menosprecio de la Escolástica al relativismo dogmático en algunos teólogos", por el R. P. Bernardo Monsegú, Pasionista.

Día 22 de septiembre.—A las diez y media de la mañana: "La "Ana-

logía Fidei" como procedimiento de técnica teológica", por el R. P. Bartolomé M. Xiberta, O. C., del Pontificio Instituto de San Alberto, de Roma. A las once y media: "Irenismo en Soteriología. Un caso típico de relativismo dogmático", por el R. P. Basilio de San Pablo Pasionista, secretario de la Sociedad Mariológica Española.—A las seis y media de la tarde: "El conocimiento por connaturalidad en Teología", por el reverendo P. Manuel G. Miralles, O. P., del Estudio General de Valencia.

## XII.ª Semana Bíblica Española

Del 24 al 29 de septiembre se reunió en Madrid la 12.ª Semana Bíblica Española, continuación de la 11.ª Semana Española de Teología.

Abrió y clausuró esa quincena de Estudios Superiores Eclesiásticos el Excmo. Dr. Leopoldo Eijo y Garay, Patriarca de las Indias Occidentales, Obispo de Madrid-Alcalá. En representación suya presidió las sesiones de la Semana Bíblica el Excmo. Sr. Obispo de Ciudad Rodrigo, Dr. D. Jesús Enciso Viana. Formaron parte de la presidencia los muy ilustres Sres. D. Salvador Muñoz Iglesias, moderador de la Semana Bíblica, y D. Ramiro López Gallego, jefes, respectivamente, de la sección Bíblica y Teológica del Instituto "Francisco Suárez", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Estuvieron además en la presidencia D. Joaquín Blázquez, secretario del Instituto, y D. Andrés Avelino Esteban.

El programa cotidiano, denso de horario, incluía tres trabajos por la mañana y otro por la tarde, y daba cabida al tiempo necesario para formular preguntas o pedir aclaraciones.

El plan científico en la ordenación de los trabajos fué triple. Los *temas de la mañana* se dedicaron al estudio de la Encíclica *Humani generis*, en su parte correspondiente a Sagrada Escritura. Los *temas de la tarde* confluían todos al estudio del llamado *sensus plenior* en la interpretación bíblica. Finalmente, como en años precedentes, se dió cabida a la sección de *temas libres*.

### 1. *Tema central de la sección matutina: La Encíclica "Humani generis" y la Sagrada Escritura.*

Por la misma naturaleza del asunto, los trabajos incluídos en esta sección no pudieron ser, en general, de investigación, sino de exposición o aclaración del trascendental documento pontificio, que, dado su carácter, se mantiene a veces en las nociones generales o afecta puntos muy particulares, según la exigencia de las circunstancias.

El Dr. Alberto Vidal Cruañas, Canónigo Lectoral de Gerona, comentó la Encíclica en el pasaje en que se reprueba la tendencia de aquellos que intentan sustraerse a la dirección del Magisterio Eclesiástico en la interpretación de la S. E. y propugnan una exégesis libre o independiente. En un trabajo claro y preciso expuso el Dr. Vidal la insuficiencia y arbitrariedad de los tres principios protestantes, "el libre examen", "la iluminación interna del Espíritu Santo" y la creencia en la "falibilidad del Magisterio Eclesiástico", y pasó luego a probar la existencia y necesidad del Magisterio vivo, infalible, auténtico y perpetuo de la Iglesia.

El R. P. José M.ª Bover, S. J., de la Facultad Teológica de San Francisco de Borja, estudió la referencia de la Encíclica al "irenismo", esa especial tendencia a la inteligencia doctrinal *pacífica*. En un análisis completo y documentado expuso sus antecedentes históricos

y la nueva situación que pueda resultar de la reciente Encíclica. El "irenismo" que reprueba la *Humani generis* viene calificado por dos adjetivos, *imprudente* y *falso*, de donde se sigue que podrá ser aceptable el irenismo *prudente* y *verdadero*. Demostró, finalmente, la legitimidad de la actitud *intransigente* de la Iglesia, palabra venida de otros campos verdaderamente intransigentes en sí.

Don Andrés Ibáñez, Pbro., profesor del Seminario diocesano de Vitoria, comentó la parte de la Encíclica en que se habla del "sentido espiritual". En un pormenorizado y extenso estudio presentó los orígenes y desarrollo histórico de este sistema de exégesis, su esencia, fundada en la armonía y tendencia de los Testamentos hacia Cristo, y formuló el juicio crítico reprobatorio que merece, si, llevado a una forma aguda, conduce al subjetivismo, descuida la letra y la historicidad, cuando precisamente el sentido literal ha de tener la primacía y es también en sí mismo espiritual.

El P. Luis Arnaldich, O. F. M., de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, comentó el trozo que se refiere a la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis. Son ellos verdaderamente históricos, según los documentos eclesiásticos, aunque hasta el presente no se puede fijar exactamente el sentido de la historia. Para lograrlo es preciso un ulterior estudio en las formas del Oriente Bíblico.

Finalmente, el P. Jaime Echarri, S. J., profesor de Filosofía de la Facultad de Oña, habló del problema del Evolucionismo y Poligenismo, según los documentos del Magisterio Eclesiástico. Distinguió tres períodos históricos, discriminados por el segundo de ellos, que corre desde el año 1909 al 1940. Antes, el Magisterio de la Iglesia repetía la misma Escritura, sin nuevas especificaciones. Hubo, sin embargo, en este período conatos particulares de interpretación, como el de Santo Tomás, al añadir al cuerpo de Adán otros principios (fuego y aire, ministerio de ángeles), además del barro de que habla la Escritura (tierra y agua).

En 1909, en su apogeo la doctrina transformista, la Iglesia intervino públicamente por el decreto del Santo Oficio, después de haber dado varias disposiciones privadas. Este decreto del Santo Oficio, según el P. Echarri, dice sustancialmente lo que iban a decir los documentos del tercer período. Efectivamente, desde 1940 fué concedida abiertamente la *libertad condicionada* de investigación. Se juzga ahora manifiestamente que esos problemas tienen elementos que no sólo ha de resolver el escriturista, sino también el científico, y antes del fallo o determinación de la Iglesia se concede amplia libertad para investigar científicamente estas cuestiones. En su apartado sobre el poligenismo llegó a esas conclusiones. De los últimos documentos eclesiásticos es evidente que: 1.º Después de Adán no ha existido ningún hombre que no descienda de él. 2.º Adán no es una colectividad, sino un individuo.

### 2. *Tema central vespertino. El llamado "sensus plenior".*

Por no ser todavía definitivos los estudios en torno al *sensus plenior*, abundó más en esa materia la discrepancia de pareceres y la viveza de las discusiones.

Incluímos en este apartado tres temas libres (Bover, Colunga, Muñoz Iglesias), relacionados plenamente con el problema.

El Dr. Muñoz Iglesias habló sobre la "Problemática del *sensus plenior*". Fué trabajo como de enfoque o introducción. Después de aludir a la actualidad del tema, sobre todo en la Mariología moderna, estudió el concepto, posibilidad, existencia, utilidad y las dificultades que

ofrece este sentido *plenior*, en vista de conjunto desde su primera formulación en el P. Fernández Truyols hasta en los más recientes autores. El resultado de su trabajo, de síntesis luminosa, fué "colocarle en una franca reserva y decepción en admitir el *sensus plenior*, a no ser en los casos en que el hagiógrafo cita palabras de otro". Este punto de vista lo mantuvo el disertante a lo largo de todas las discusiones que se siguieron relacionadas con ese tema.

En trabajo libre, el R. P. José M.ª Bover presentó "El problema del sentido bíblico ampliado a la luz de la filosofía del lenguaje". En un análisis filosófico exhaustivo estudió la palabra y su significación, las relaciones de la palabra y las diferentes categorías de ampliación semántica. Subrayó el primero, el problema importante de sí, prescindiendo de la inspiración, puede darse en el lenguaje ordinario sentido *plenior* o ampliado. Como conclusión de su trabajo, admite en pasajes de la Sagrada Biblia un sentido "ampliado extrínseco providencial", que consiste en la coincidencia de determinados vocablos, querida e intentada por la divina Providencia, en los que otras mentalidades, pasado el tiempo, descubrirían mayor campo de significación.

El P. Alfonso Rivera, C. F. M., trató de la "Imposibilidad de admitir en los autores sagrados un sentido humano sujeto a error". Desarrolló la doctrina católica sobre la inerrancia de la Sagrada Escritura, que tiene su fundamento último en la calidad del autor principal, Dios.

El P. Manuel de Tuya, O. P., en su trabajo sobre "si es posible un *sensus plenior* a la luz del concepto teológico de Inspiración", ofreció un brillante estudio, razonado y completo, acerca de la existencia, naturaleza, extensión, valor probativo y ventajas del sentido *plenior*.

El Dr. Lorenzo Turrado Turrado, en un estudio genuinamente escriturístico, investigó si "se demuestra la existencia del *sensus plenior* por las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo". Llegó a una conclusión abiertamente afirmativa.

El R. P. Alberto Colunga, O. P., presentó el trabajo libre "Habitabo inter eos et ego ero Deus eorum. Un ejemplo de sentido pleno". Vió manifiesta en esta cita la gradación Viejo Testamento, Nuevo Testamento, Escatología, cuando habló de la presencia de Dios en Israel, en el Tabernáculo, en el Templo, consignada en los salmos, en los profetas, consumada en el Mesianismo evangélico y en la Gloria.

De los datos que nos dan los Santos Padres en este problema se encargó el P. Paulino Bellet, O. S. B. Ante la magnitud de la investigación, tuvo que reducir forzosamente su estudio a un grupo, y escogió los Antioquenos. Del estudio de éstos, forzosamente parcial e incompleto, llegó a una conclusión francamente contraria a la admisión del *sensus plenior*.

Finalmente, el R. P. Juan Prado, C. SS. R., trató de los "Criterios de fijación de un *sensus plenior* y de su uso en la argumentación teológica". El *sensus plenior* explica la evolución del dogma, y su naturaleza es una modalidad del sentido virtual, según la clasificación Marín Solá. De su acabado trabajo dedujo una serie de conclusiones que respondían al enunciado del tema.

La naturaleza del problema y las distintas posiciones adoptadas por los semanistas dieron pie a una serie de discusiones que duraron toda la semana. Considerando en su conjunto los trabajos, las discusiones, las dificultades y las soluciones o respuestas dadas, parece que cuanto se dijo podría resumirse así:

Ya en el concepto de *metodología* hubo una doble tendencia, como se hizo notar en las discusiones (Leal). Unos partían del análisis total de los datos de la Sagrada Escritura, llevado a cabo según las reglas hermenéuticas, y de sus resultados deducían si existía en realidad el sen-

tido *plenior,* y en caso afirmativo, qué naturaleza tenía (Turrado...). Otros, en cambio, asumían preferentemente como principio de deducción la noción de instrumento aplicada a la inspiración, e investigaban si con ella se conformaban los textos escriturísticos pretendidos del sentido *plenior* (Muñoz...).

Admitieron de una manera clara la *existencia* del *sensus plenior* (por citar sólo los que intervinieron de una manera activa con trabajos o comunicaciones) Colunga, Leal, Prado, Tuya, Turrado. En cambio, Bellet, Ibáñez y Muñoz lo restrigían al solo caso en que el hagiógrafo cita palabras de otro.

Sobre la *naturaleza* del sentido *plenior* en su concepto más amplio hubo diversidad de opiniones. Mientras unos lo colocaban en una coincidencia extrínseca tal de las palabras, querida e intentada por la Providencia de Dios, que, pasando el tiempo, iban a entenderse en un sentido ampliado verdadero (Bover), otros (Prado) lo consideraban simplemente como una modalidad del sentido implícito en su concepto clásico.

*Las dificultades* que parecían ser el fundamento de la diversidad sustancial de opiniones son éstas:

1) La inspiración se explica por el concepto de instrumentalidad. La causa principal actúa por la acción de la instrumental ("securis secando facit lectum"). Como la acción del hagiógrafo es conocer y querer, todo aquello que rebasa el conocimiento y voluntad del hagiógrafo no puede ser sentido literal bíblico.

Los partidarios del sentido *plenior,* o bien admitían en toda su realidad la dificultad y solventaban la aparente contradicción por la naturaleza "extrínseca providencial" del sentido *plenior,* o bien admitían que el hagiógrafo-instrumento percibía verdaderamente, pero de un modo *confuso,* tal sentido, o bien consideraban la noción de inspiración como rebasando el puro y único concepto filosófico de instrumentalidad.

2) La gradación de las notas que a través del Antiguo Testamento se encuentra a veces con respecto a un punto determinado del Nuevo se ha de entender independiente y desligada en cada eslabón, en cuanto que al inspirar Dios la primera nota confusa o indeterminada no por eso incluía necesariamente la segunda más concrecionada o las ulteriores. Y así sucesivamente.

Respondían los partidarios del sentido *plenior,* o que la solución de esta dificultad dependía de la existencia del sentido *plenior,* y no al revés, o que el paralelismo y verdadera connotación profética del Antiguo Testamento con relación al Nuevo exigía mucho más que una mera independencia.

### 3. *Temas libres.*

Los restantes temas libres que se leyeron fueron, según el orden del programa, los siguientes:

Don José M.ª González Ruiz, Canónigo Lectoral de Málaga, dió una nueva interpretación a los textos de Mt (5,32 y 19,9) relativos al divorcio. Habida cuenta de la historia de la exégesis en este punto, rechazó las soluciones tradicionales. Se fijó preponderantemente en el contexto de los dos pasajes, que arguye diversidad, y con la ayuda de la filología vino a considerar la partícula μὴ en el sentido de "ni siquiera por" ("el que despidiere a su mujer *ni siquiera por* adulterio, y se casare con otra, adultera", 19,9) y el παρεκτὸς en el sentido de "a más" ("el que despidiere a su mujer, *a más* de la culpa del adulterio propio, hace adulterar a su mujer" 5,32).

El P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., ofreció un documentado estudio

acerca de las vicisitudes históricas, psicológicas y políticas en los orígenes del Nuevo Estado de Israel.

El P. Maximiliano García Cordero, O. P., estudió en el libro de Job el aspecto de la sanción moral. Defendió que el ejemplo del justo Job atribulado era una reacción contra la creencia de aquellos tiempos que veían en las prosperidades o reveses de los bienes terrenos el reflejo de la conducta moral del individuo. En el análisis del texto 19, 25-27 rechazó la interpretación tradicional, que ve en este pasaje la resurrección final. El P. García C., lo explicaba en el sentido de una rehabilitación inmediata, física y moral, ansiada por Job. Como razón de tal modo de ver daba el carácter y tono general de todo el libro que atiende a la mera sanción terrena. Algunos opositores aducían que han de admitirse en el libro verdaderos trozos proféticos que trascienden su tono y plan general.

El P. Juan Leal, S. J., explicó exhaustivamente las palabras "sine me nihil potestis facere" (Io 15, 5). En un verdadero trabajo exegético dedujo las conclusiones teológicas de este texto, tan frecuentemente empleado en los decretos eclesiásticos y tratados de teología. Su parecer final fué que el sentido total del texto incluye formalmente la necesidad de la acción interna de Cristo, habitual o transeúnte, para todo acto de orden salvador. Es el trabajo publicado aquí anteriormente.

Finalmente, Monseñor Teófilo Ayuso tuvo, anticipada, según el orden del programa, su comunicación sobre la reconstrucción del texto bíblico hispano. Otro jalón glorioso en la investigación bíblica española. "La Patrística española y su importancia en la reconstrucción del texto bíblico hispano". Ofreció el plan y un breve ejemplo de una obra excepcional, oficialmente galardonada. Los Padres españoles de los siete primeros siglos. En total unos 150, de los cuales presenta su historia, la lista de sus obras—auténticas, espurias, dudosas—y el análisis de todos los textos bíblicos que tienen en sus obras, por ver de reconstruir el original de que se valieron.

Esta fué la 12.ª Semana Bíblica Española. Al terminar, el jefe de sección, Dr. Muñoz Iglesias, leyó el acta-memoria. En el transcurso de las sesiones se reunió la comisión encargada de deliberar sobre los temas para la Semana Bíblica 13.ª, que ha de reunirse, Dios mediante, el año próximo.

S. Bartina, S. J.

## Asamblea constituyente de la «Sociedad Internacional Francisco Suárez»

Se celebró en Bilbao, del 5 al 9 de septiembre de 1951, convocada por el Presidente de la Comisión ejecutiva del IV Centenario del nacimiento del Padre Francisco Suárez. Los participantes en las tareas de ese Centenario, pertenecientes a diez distintas nacionalidades, y presentes al acto de clausura en la Universidad de Coimbra el 31 de octubre de 1948, acordaron constituir una Asociación de carácter científico que se había de llamar "Sociedad Internacional Francisco Suárez". La Comisión ejecutiva del Centenario Suareciano fué encargada de preparar el esquema de Estatutos por los que se habría de regir la proyectada Sociedad. Publicado el proyecto elaborado, en las Actas del IV Centenario, t. II, Madrid, 1950, págs. 435-445, fué discutido, adaptado y aprobado en la Asamblea Constituyente de 1951.

La Sesión de apertura de la Asamblea se celebró el 5 de septiembre a las diecinueve horas en el Palacio de la Diputación de Vizcaya, bajo

la presidencia del Excmo. Sr. Director General de Relaciones Culturales. En ella, después de un saludo del Excmo. Sr. Presidente de la Diputación a los asambleístas, el Ilmo. Sr. D. Pedro Rocamora, en su calidad de Presidente de la Comisión ejecutiva del Centenario Suareciano, pronunció un discurso en el que recordaba los fines y proponía las oportunas orientaciones que esta primera Asamblea general habría de tener presentes, conforme a lo acordado en Coimbra.

El día 6, a las once, se celebró la primera Sesión de trabajo. En ella la Asamblea procedió, en primer lugar, a la elección de la Mesa que había de dirigirla en sus deliberaciones. Resultaron elegidos: Presidente: Prof. D. Antonio de Medeiros Gouvêa, Director general del Instituto para Alta Cultura de Portugal; Secretario de lengua española, R. P. Joaquín Salaverri de la Torre, Catedrático de Teología en la Universidad Pontificia de Comillas; Secretario de lengua portuguesa, Dr. D. Arnaldo de Miranda e Barbosa, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Coimbra. En esta Sesión, y en las Sesiones matutinas de los dos días siguientes, se discutieron y aprobaron los Estatutos definitivos. Hecho lo cual se procedió a la elección de la Junta Directiva de la Sociedad, resultando elegidos: Presidente, el Excmo. Sr. Rector Magnífico de la Universidad de Coimbra; Vicepresidente, el Excmo. Sr. D. José Yanguas Mesía; Secretario, Excmo. Sr. D. Pedro Rocamora y Valls; Vicesecretario, Excmo. Sr. D. Arnaldo de Miranda e Barbosa; Tesorero, Excmo. señor D. Antonio de Medeiros Gouvêa; Secretario de publicaciones, R. Padre Eleuterio Elorduy. Además fueron elegidos como Consejeros delegados uno por cada una de las naciones o regiones siguientes: España, Portugal, América latina, Alemania, Francia, Inglaterra e Italia.

Fuera de estas Sesiones constituyentes, la Universidad de Deusto organizó una exposición bibliográfica suareciana, inaugurada con un discurso del P. Elorduy sobre lo editado e inédito de los escritos de Suárez, y un acto académico, con un discurso sobre los orígenes del Derecho español, del Dr. Codón, y una conferencia sobre la Mariología suareciana, del Padre J. A. de Aldama, S. J.

Finalmente se celebró el acto de clausura de la Asamblea con un homenaje a la Universidad de Coimbra en el Palacio de la Diputación. Lo presidió, en representación del Jefe del Estado español, el Excmo. señor Presidente de las Cortes españolas, acompañado de los Excmos. señores Nuncio de Su Santidad y el Embajador de Portugal. En él pronunciaron sendos discursos el Excmo. Sr. D. Santiago Fuentes Pila, por la Universidad de Deusto; el R. P. Ricardo García Villoslada, en nombre del Padre General de la Compañía de Jesús; el Rector Magnífico de la Universidad de Valladolid, por las Universidades españolas; el Doctor D. Guillermo Braga da Cruz, por la Universidad de Coimbra; el señor Embajador de Portugal, por la nación que representa, y el Presidente de las Cortes españolas, en nombre de España.

El fin de la Sociedad es estudiar y dar a conocer la personalidad y las doctrinas del Padre Suárez en sus aspectos Biográfico, Histórico, Filosófico, Teológico, Moral, Jurídico, Político y Social. Para ello la Sociedad gozará de la protección y apoyo de los Ministerios de Asuntos Exteriores, Educación y Justicia de España y Portugal, y de otros organismos de alta costura de ambas Naciones.

# Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES.

PALMÉS, FERNANDO M.ª, S. I., *La personalidad carácter.* Discurso inaugural del curso 1949-1950, en la Facultad de Teología y Filosofía del Colegio Máximo de la Prov. Tarraconense, S. I.—(San Cugat-Barcelona, 1949) 30.

FERNÁNDEZ, ANDRÉS, S. J., *El problema de la responsabilidad individual en el profeta Ezequiel. El cisma de Siquén "Todo reino dividido será devastado"* (Florilegio Bíblico, 8 y 9).—Impr. PP. Franciscanos (Jerusalén, 1940) 48, 48.

CARMONA, JOSÉ P., *El Cardenal Pacheco en las cinco primeras sesiones del Concilio de Trento.* Lección inaugural del curso académico 1951-1952.—Seminario metropolitano (Burgos, 1951) 39.

GUTIÉRREZ, CONSTANCIO, S. I., *Españoles en Trento.* Prólogo de JOAQUÍN PÉREZ VILLANUEVA.—C. S. de I. C., Inst. "Jerónimo Zurita". Sec. de historia moderna "Simancas" (Valladolid, 1951) LXXX-1061, 3 grab., 1 map.

* De la EDIT. CATOLICA, S. A., Alfonso XI, 4. Apart. 466, B. A. C., Madrid.

ALDAMA, JOSÉ A.; GONZÁLEZ, SEVERINO; SAGÜÉS, JOSÉ; SOLÁ, FRANCISCO DE P., S. I. *Sacrae Theologiae Summa,* t. IV, *De Sacramentis. De novissimis.*—(Madrid, 1951) XXIV-881.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *Comentario al Sermón de la Cena.*—(Madrid, 1951) VI-324.

EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS; OTILIO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D., *Obras completas de Santa Teresa de Jesús,* t. I, *Bibliografía teresiana. Biografía de Santa Teresa. Su libro de la Vida.*—(Madrid, 1951) XI-904.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I.; CANTERA BURGOS, FRANCISCO, *Sagrada Biblia,* Vers. crítica sobre el texto hebreo y griego, 2.ª ed.—(Madrid, 1951) XVI-2057.

ALASTRUEY, GREGORIO, PBRO., *Tratado de la Santísima Eucaristía.* Vers. castellana de la latina.—(Madrid, 1951) XIII-426.

MALDONADO, JUAN DE, S. I., *Comentarios a los Cuatro Evangelios,* t. II, *Evangelios de San Marcos y San Lucas.* Vers. castellana con introd. y notas de JOSÉ CABALLERO, S. I.—(Madrid, 1951) XIII-882.

RUIZ BUENO, DANIEL, *Actas de los Mártires.* Texto bilingüe. Introd., notas y vers. española.—(Madrid, 1951) 1186.

MONTALBÁN, FRANCISCO J., S. I., *Historia de la Iglesia Católica,* t. IV, *Edad moderna (1648-1951).* Rev. y compl. por BERNARDINO LLORCA y RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, S. I.—(Madrid, 1951) XII-851.

---

1. De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

* De EDIC. FAX, Zurbano, 80. Apartado 8.001, Madrid.

HITTI, FELIPE, K., *Historia de los árabes.* Trad. de la 4.ª ed. inglesa por LUIS RAMÍREZ VELASCO, S. I.—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1950) XVI-628.

BERTRAND L. CONWAY, C. S. P., *Buzón de preguntas. Objeciones contra la religión más corrientes en nuestros días.* Trad. del inglés y adap. al español por SEGUNDO LLORENTE, S. I.—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1951) 520.

BUJANDA, JESÚS, S. I., *Teología del más allá.* — Edit. Razón y Fe (Madrid, 1951) 258.

LLORCA, BERNARDINO, S. J., *Compendio de historia de la Iglesia Católica.* — Edit. Razón y Fe (Madrid, 1951) 632.

MUÑOYERRO, LUIS ALONSO, ARZ., *Moral médica en los sacramentos de la Iglesia,* 3.ª ed. (Colec. Psicología-Medicina-Pastoral, 7).—(Madrid, 1951) 384.

SCHROEDER OTERO, MARÍA AGUSTINA, *Historia de María la Virgen Madre.*—(Madrid, 1951) 331.

DE HOVRE, F., *Pensadores pedagógicos contemporáneos.* Trad. española de José M.ª Bernáldez. *Estudio de los pedagogos contemporáneos españoles,* de MARÍA ANGELES GALINO CARRILLO.—(Madrid, 1951) 624.

DUMERY, HENRY, *Las tres tentaciones del apostolado moderno.* Trad. española. (Madrid, 1951) 183.

ESCRIBANO, EUGENIO, C. M., *Meditaciones sacerdotales,* t. 3.º. *Fiestas movibles.* (Madrid, 1951) 832.

* De EDIC. STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Apartado 5018, Madrid.

MAURICIO DE BEGOÑA, O. F. M., CAP., *Arte, ciudad, Iglesia. Lo artístico, lo social, lo religioso.*—(Madrid, Buenos Aires, 1951) 88.

CAMACHO, RAMIRO, PBRO., *Moral íntima de los cónyuges, exclusivamente para casados, médicos y sacerdotes.*—(Madrid, Buenos Aires, 1951) 92.

— *Profilaxis espiritual.*—(Madrid, Buenos Aires, 1951) 222.

RIQUET, MICHEL, S. J., *Castración. Estudio histórico moral.* Trad. del francés por ANTONIO SANCHO, Pbro.—(Madrid, Buenos Aires, 1951) 71.

CÁNDIDO DE VIÑAYO, O. F. M., CAP., *El hombre y la vida. Cartas a un caballero cristiano.*—(Madrid, Buenos Aires, 1951) 206.

SANCHO NEBOT, ANTONIO, PBRO., *Bajo dos tiranías Hitler y Stalin en tierras húngaras. Cartas sobre la ocupación alemana y rusa en Hungría.*—(Madrid, Buenos Aires, 1951) 100.

HEREDIA, CARLOS M.ª DE, S. J., *Memorias de un "repórter" de los tiempos de Cristo.*—(Madrid, Buenos Aires, 1951) 743.

AYALA, ANGEL, S. J., *Diferencia entre el estado seglar y el religioso.*—(Madrid, 1951) 279.

PORTES, L.; DEROBERT, L.; MENSIOR, J. P.; WERTS, R., S. J., *Eutanasia.* Trad. del francés por ANTONIO SANCHO, Pbro.—(Madrid, 1951) 88.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid.

TELLERÍA, RAIMUNDO, C. SS. R., *San Alfonso María de Ligorio, fundador, obispo y doctor,* 2 t. (Madrid, 1950-1951) 885-174 grab., 1 map.; 1023-108 grab.

FLORES DE LEMUS, ISABEL, *El Beato Pío X. Estampas de su vida.* — (Madrid, 1951) 100.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *La Señora de Fátima.*—(Madrid, 1951) 95.

* De la EDIT. VILAMALA, Valencia, 246, Barcelona.

FERNÁNDEZ TRUYOLS, ANDRÉS, S. J., *Geografía Bíblica (El País de Jesús).*—(Barcelona, 1951) XXII-151, 2 mapas.

J. V., *Guía Eclesiástica y Civil de los pueblos de España.*—(Barcelona, 1951) 287.

* De EDIC. "SIGUEME", Fonseca, 1, Salamanca.

MÁRTIL, GERMÁN, O. D., *Hablando con el Maestro. Meditaciones,* 2.ª ed.—(Salamanca, 1951) 575.

GARCÍA HERNANDO, JULIÁN, O. B., *Fulgores de un sol*—(Salamanca, 1951) 380.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

MORTARINO, JOSÉ, PBRO., *Breve tratado de religión. Sucinta exposición de la doctrina católica*, para uso de las escuelas, institutos y círculos de estudio. Trad. de la 13.ª ed. italiana por Cipriano Montserrat, Pbro.—(Barcelona, 1951) 285.

GRAMMATICO, ALBERTO, O. C., *La Virgen del Carmen. Novenario y panegírico con instrucciones sobre el santo escapulario*. Vers. del italiano por CECILIO M.ª MORENO, O. C.—(Barcelona, 1951) 125.

* De los PP. DOMINICOS, de Salamanca, Apartado 17.

CARRO, VENANCIO D., O. P., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, 2.ª ed. (Biblioteca de teólogos españoles, dirigida por los Dominicos de las Provincias de España, 18).—(Salamanca, 1951) XIV-710.

* De la EDIT. SENEN MARTIN, Avila.

SÁNCHEZ, M., O. P., *¿Por qué Santo Tomás no sólo en Dogmática, sino también en Moral?* Separata de RevEspT, n. 44, julio-sept. 1951, 15 págs.

* De EDIT. "EL MONTE CARMELO", Apartado 19, Burgos.

LA CRUZ, JOSÉ M.ª DE, O. C. D., *Cuadernos íntimos. El mito de lo bello.*—(Burgos, 1951) 64.

* De la BIBLIOTECA "ANTONIO AGUSTIN", Tarragona.

HOSLINGER, ROBERTO, *El historiador del derecho Antonio Agustín, Nuncio del Papa en Viena (1558)* Extrac. del Boletín Arqueológ.—(Tarragona, 1951) 7.

* De la PONT. UNIVERSITA GREGORIANA, Roma.

TRUHLAR, CAROLUS, S. I., *De experiencia mystica* (Collectanea spiritualia, 3.—(Romae, 1951) XVI-252.

* De la EDIT. DESCLEE DE BROUWER ET CIE., Quai au bois, 22, Bruges, Bélgica.

CAYRÉ, F., A. A., *Dieu present dans la vie de l'esprit* (Bibliothèque Augustinienne, sect. Etudes. Philosophie, II).—(Bruges, 1951) 236.

* De la EDIT. "BUENA PRENSA", Donceles, 99-A, México, D. F.

MORÁN, JAIME G., *Cursus philosophicus Collegii Maximi Ysletensis, S. I.*, pars IV, *Cosmología*, ed. 2.ª—(Mexico, 1951) XVI-445

OCAMPO, MANUEL, S. J., *Album Conmemorativo de la Misión de la Tarahumara en el quincuagésimo aniversario de su fundación (1900-1950)*.—(México, 1951) 112.

MARTÍNEZ DEL CAMPO, RAFAEL, S. I., *Cursus philosophicus Collegii Maximi Ysletensis*, S. J. Pars VII, t. II, *Philosophia Moralis specialis*.—(México, 1951) XVI-263.

MÉNDEZ PLANCARTE, ALFONSO, PBRO., *El Corazón de Cristo en la Nueva España*. (México, 1951) 203.

IGLESIAS, E., S. J., *La Energía que Salva. Comentario a la Epístola a los Romanos*.—Edit. Jus. (México, 1951) 395.

* De la EDIT. FELICIANO RAUCH, Innrain, 6-8, Innsbruck, Austria.

NOLDIN, H., S. J., *Summa Theologiae Moralis*, t. I, *De principiis*. Recog. A. Schmitt, S. J. Novam ed. paravit Godefridus Heinzel, S. J. Edit. XXX.—(Innsbruck, 1952) VII-328.

DANDER, F., *Summarium Theologiae dogmaticae. De Deo uno et trino*.—(Innsbruck, 1951) 60.

* De AP. DE LA LUZ, Apartado 1061, México.

*Publicaciones selectas* (diversos folletos).